JEAN-YVES LACOSTE

B. C. U. Timişoara
606361
C

Experienţă şi Absolut

Pentru o fenomenologie liturgică a umanităţii omului

DEISIS

Jean-Yves Lacoste

Experienţă şi Absolut

Pentru o fenomenologie liturgică a umanităţii omului

Traducere:

Maria-Cornelia Ică jr

B.C.U. "EUGEN TODORAN"
TIMIŞOARA
INV. 606.361

Biblioteca Centrală
Universitară
Timişoara
02179365

DEISIS
Sibiu
2001

Colecția Philosophia christiana

Lector: diac. Ioan I. Ică jr
Viziune grafică: Maria-Cornelia Ică jr
Tehnoredactori și corectori: Violeta și Paul Morar

Coperta: *Adam și Eva în jurul altarului Apocalipsei*,
mozaic Capella Redemptoris Mater, Vatican;
Marko I. Rupnik, 1999

Traducere după:

JEAN-YVES LACOSTE
Expérience et Absolu
Questions disputées sur l'humanité de l'homme
Collection „Épiméthée". Essais philosophiques
© Presses Universitaires de France, 1994

© DEISIS, pentru prezenta versiune

ISBN 973-9344-54-2

În memoria lui Henri de Lubac

Preliminarii

Lucrarea pe care o public acum nu e, fără îndoială, mai mult decât încercarea de a introduce un concept, şi de a-l introduce cu preţul unei deplasări de sens. E vorba deci de a vorbi despre om, despre Absolut, şi de a menţine în privinţa ipoteticei lor înfruntări limbajul experienţei — termen în mod superficial banal de „antropologie religioasă". Acest adjectiv şi acest substantiv sunt totuşi absente din text, şi această absenţă este deliberată. a) Pentru a numi încă de la intrarea în joc filozoful contemporan care mi-a dat de gândit ceva mai mult ca alţii, subscriu întru totul spuselor lui Heidegger (al doilea *Zusatz* la tratatul *Timpul şi imaginea lumii*) după care „Antropologia este această interpretare a omului care ştie deja în fond ce este omul, şi deci nu poate întreba cine este el". Astfel, lucrarea nu este de antropologie (filozofică sau teologică, puţin contează, vom vedea că frontiera presupusă între cele două cunoaşteri tinde să dispară în aceste pagini destinate să contureze, poate la o scară prea mare, harta unei zone de graniţă): cu siguranţă nu din cochetărie am preferat ca, atunci când a fost nevoie, să vorbesc despre *disputatio de homine*, ci pentru a nu folosi un vocabular legat de o conceptualitate pe care mi-ar place s-o evit cât mai mult posibil. Nu înseamnă că facem antropologie, chiar dacă se poate întâm-

pla ca acest cuvânt să apară ici colo cât vorbim despre umanitatea omului, ca realitate şi ca problemă. b) În mod simetric, această lucrare nu e o anchetă asupra „religiei", şi încă şi mai puţin o cercetare asupra „experienţei religioase". Motivele vor apărea cu destulă claritate, de aceea mă mulţumesc să-l indic pe cel principal: de la Schleiermacher încoace destinul „religiei" a fost acela de a se găsi anexată sferei *sentimentului*, şi acest destin mi se pare funest. Şi aici trebuia evitat un cuvânt, şi atunci am preferat să vorbesc de *liturghie*. După Littré, termenul „liturgie" se defineşte drept „ordinea şi ceremoniile cultului divin". Cititorul care va vedea termenul ivindu-se încă din tabla de materii a primei părţi a lucrării trebuie să fie deci prevenit: în aceste pagini „liturghie" desemnează în fapt, prin convenţie, logica anume care guvernează întâlnirea omului cu Dumnezeu. N-aş putea nega că această întâlnire se atestă şi într-un cult, că acest cult are o ordine, şi că această ordine are un ceremonial. Limitele a ceea ce eu înţeleg aici prin „liturghie" sunt însă mult mai vaste decât limitele cultului — deşi sunt de acord întru totul că nimic din ceea ce este „cultic" nu este străin domeniului „liturgicului".

În rest, ambiţia limitată a cărţii de faţă este de a pune câteva probleme pe care le cred importante, pe care aş fi putut poate să le pun mai bine, şi dintre care una sau alta pot fi deja anunţate. Dacă fenomenologia, şi numai fenomenologia, ne furnizează coordonatele după care să ne întrebăm cu coerenţă asupra a ceea ce suntem, să disputăm în mod riguros despre ceea ce suntem, ne oferă ea oare şi mijloacele de a înţelege cum anume *Dasein*-ul sau *muritorii*, pe care îi interesează doar o lume atee sau familiaritatea cu pământul, cu cerul şi cu *divinii*, se pot preocupa de un Dumnezeu cu care nu întreţin în mod nativ nici o relaţie lipsită de ambiguitate? Dacă o fenomenologie a ceea ce eu numesc „liturghie" este cu putinţă, atunci, pentru a desfăşura sensul înfruntării liturgice a omului cu Dumnezeu, nu vom fi conduşi oare să redefinim ceea ce înţelegem în mod obişnuit prin termenul „experienţă"? Dacă liturghia nu poate fi dedusă din legile apriorice care apasă mereu şi pretutindeni asupra prezenţei oricărui om

în lume, atunci transcendentalul n-ar împlini atunci o anume funcție de divertisment? Dacă liturghia se propune ca vatră posibilă în jurul căreia să organizăm o anchetă asupra umanității omului, atunci modelele și conceptualitățile folosite în mod clasic în această anchetă nu-și dovedesc oare incapacitatea de a lăsa să fie gândit esențialul? Răspunsurile decurg în mare măsură din formularea întrebărilor. Într-un anume fel ele sunt aproape mai puțin importante: ele mi s-au impus.

Două nume nu apar în acest text: cel al lui Dietrich Bonhoeffer și cel al lui Juan da Cruz. Celui dintâi îi datorez nu numai *numele* „lucrurilor pen-ultime", ci și o întreagă parte a tratării lor. Celui de-al doilea îi datorez în mod evident tematica *nopții*. Tăcerea mea nu trădează însă un refuz de a-mi mărturisi datoriile: exprimă pur și simplu faptul că, pentru a le recunoaște exact întinderea (și pentru a nu atribui unuia mai inteligent decât mine eventualele mele erori de interpretare), ar fi fost nevoie de analize care mi s-au părut deplasate. Ceea ce nu le datorez lui Bonhoeffer și lui Juan da Cruz e, la drept vorbind, destul de evident. Am preferat să întrebuințez liber noțiunile decât să mă acopăr peremptoriu cu autoritatea celor care le-au făurit (lucrurile pen-ultime) sau le-au dat întreaga încărcătură conceptuală (noaptea).

O schiță extrem de imperfectă a acestei cărți a apărut deja sub formă de articole: *Revue Thomiste* 87 (1987), p. 357–390, 547–578: „Bâtir, habiter, prier", și 89 (1989), p. 5–39, 569–598: „De la phénoménologie de l'Esprit à la montée du Carmel".

Mă folosesc cu bucurie această ocazie pentru a mulțumi Fundației Alexander von Humboldt, care știe mai bine ca oricine ce înseamnă ospitalitatea universitară; lui Clare Hall, Cambridge, pentru stimulentul intelectual oferit de o comunicare științifică interdisciplinară și intercontinentală; lui Jérôme de Gramont pentru criticile de care am ținut seamă; lui Roger de Bazelaire; lui Rémi Brague, infailibil corector al greșelilor mele de ortografie; lui Marie-Béatrice Mesnet, care și-a pierdut timpul pentru a reciti corecturile care aveau mare nevoie de aceasta; lui E.F. Benson și P.G. Wodehouse, pentru serile petrecute în compania lor; lui Jean-Luc Marion,

care a primit aceste pagini în colecția pe care o conduce*; și tuturor celor care mă ajută să trăiesc și care se vor recunoaște aici.

În fine, această carte se dedică unui prieten recent dispărut a cărei distinsă curtoazie nu sufoca niciodată simțul critic, și care știu că nu m-ar fi menajat cu obiecțiile sale. Sper doar ca el să fi regăsit aici un lucru sau altul din cele pe care m-a învățat.

* „«Épiméthée». Essais philosophiques" la Presses Universitaires de France [n. ed.].

I

Omul şi locul său

A

Topologie şi liturghie

§ 1. LOCUL

La întrebarea „cine sunt?" e foarte posibil să nu mai putem oferi răspuns decât prin medierea prealabilă a unei alte întrebări: „unde sunt?". Pentru înţelegerea umanităţii mele nu este important (chiar dacă acest lucru e important pentru înţelegerea gusturilor mele sau a nevoilor practice care apasă asupra muncii mele) că sunt aici sau acolo, la Cambridge sau la Paris. În schimb, e important în cel mai înalt grad faptul că eu trebuie să fiu în mod transcendental aici sau acolo, că am un raport esenţial cu acest aici sau acest acolo, pe scurt că trebuie să am un *loc*. Acest lucru are toate aparenţele banalităţii — dar reprezintă nu mai puţin o falsă banalitate care cere să fie gândită. Acest aici şi acest acolo nu sunt oare ceva propriu corpurilor, şi numai corpurilor? Şi ce sens ar avea aici să spunem despre o conştiinţă (sau despre un spirit, ori despre un suflet) că este aici sau acolo? Orice filozofie capabilă să-şi ia distanţele faţă de contrastul comod care primeşte în mod obişnuit numele de „dualism cartezian" poate răspunde acestor întrebări. De la rescrierea cogito-ului operată de Maine de Biran, ştim că ipseitatea nu ţine de jurisdicţia exclusivă a incorporalului. Problema corpului e aceea că el este un eu; nu „ceva" pe care l-am poseda, ci ceva ce suntem; şi, încă şi mai riguros, ceva ce ne defineşte ca oameni: drept cineva. (Am putea spune despre un suflet separat că

este un om?) Limbajul comun nu ne înşală, deci, atunci când afirmăm că suntem — noi înşine — aici sau acolo. Acest aici sau acest acolo nu sunt proprii unui trup lipsit de spirit, sau trupului în diferenţa sa pură de spirit. De spirit ca şi de corp ţine aceea că ele trebuie să aibă un loc.

Aflăm astfel că locul nu este un alt nume al spaţiului. Conceptul de spaţiu este geometric: a vorbi despre spaţiu nu ne permite altceva decât să determinăm în mod abstract coordonatele lucrurilor extinse. De lucrurile însele, aşa cum ni se prezintă privirii, nu putem da seama doar cu ajutorul acestui concept: „spaţiul" pe care ele îl ocupă e un spaţiu concret care pune în joc mai mult decât nişte măsuri. Cu şi mai multă dreptate nu vom spune nimic care să merite să fie gândit, dacă ne vom mulţumi să spunem că omul este înscris în spaţiu. Şi locul este altceva decât spaţiul, pentru că el ne furnizează coordonatele vieţii sau ale existenţei: în fenomenalitatea ei cea mai elementară, logica acesteia se lasă înţeleasă ca o logică a locului — ca o topologie.

Acest lucru se înţelege despre exterioritate, şi el se înţelege şi despre interioritate, şi faptul este crucial. Dacă ipseitate şi corporalitate sunt indisociabile, putem oare gândi o interioritate care să nu pună în cauză un raport cu locul? Lucrul gânditor nu gândeşte abstrăgându-se din lucrul întins, şi nu cunoaştem nici o patologie a experienţei care să permită o astfel de abstragere. Nu putem tematiza nici un raport al eului cu el însuşi în care acesta să nu se cunoască drept o fiinţă cu trup. În fine, nu intrăm în noi înşine fără a înceta să locuim în mijlocul lucrurilor printre care ne avem locul[1]. Îngerii pot să-L gândească sau să-L laude pe Dumnezeu (şi poate

[1] Cf. următoarea remarcă a lui Heidegger într-un text la care vom mai avea ocazia să trimitem: „Atunci când ne concentrăm asupra fiinţei noastre — se spune —, ne îndreptăm înspre noi înşine venind dinspre lucruri, *fără a abandona* vreodată sălăşluirea în preajma acestora. Până şi pierderea raportării la lucruri, care apare în stările depresive, ar fi imposibilă dacă o stare de felul acesta n-ar rămâne, la rândul ei, ceea ce este în calitatea ei de stare umană, şi anume o sălăşluire *în preajma* lucrurilor" („Bauen Wohnen Denken", în *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, p. 152; trad. fr. *Essais et Conférences*, Paris, 1958, p. 188 [trad. rom. Th. Kleininger şi G. Liiceanu: M. HEIDEGGER, *Originea operei de artă*, Ed. Univers, Bucureşti, 1982, p. 146–165, aici p. 158]).

pentru ei aceasta e una şi aceeaşi ocupaţie) fără să aibă un loc. Dar noi nu suntem îngeri, şi locul îşi exercită stăpânirea asupra eului în întregul său, „trup şi suflet". Nici o experienţă a sinelui nu poate pune trupul în paranteze, nu poate să pună aşadar deci între paranteze relaţiile de proximitate în care ne angajează trupul; experienţa sinelui este o coexperienţă a locului tot atât pe cât este o coexperienţă a timpului. Interioritatea poate fi desigur mişcată de o dorinţă de anahoreză, ea poate voi să radieze tot ceea ce nu este conştiinţa. Dar această dorinţă este iraţională. Ca o condiţie a conştiinţei şi ca perpetuu prezent în conştiinţă, trupul meu îmi este într-adevăr de neuitat. Prin urmare, îmi este de neuitat şi locul meu. Nici necorporalitatea, nici atopismul (ne-locul) nu ţin deci de „viaţa interioară".

§ 2. LUMEA

Realităţile cele mai evidente având adeseori destinul de a fi cel mai târziu aduse la concept, locului („localităţii"), ca notă transcendentală a umanităţii omului, îi revine să nu fi fost cu adevărat gândit înainte ca Heidegger să ne propună, în 1927, să înţelegem ceea ce suntem sub cifrul primordial al lui a-fi-în-lume purcezând astfel la o impozantă reorganizare a întrebării privitoare la om (*quaestio de homine*). Am vorbit despre loc înainte de a vorbi despre lume, pentru a propune preliminar conceptul cel mai înglobant din câte pot fi. Ce anume învăţăm deci sub numele de lume, şi nu ne învaţă descrierea în linii groase a locului („localităţii") noastre? Dacă lumea nu e sinonimă cu locul, ce este ea?

Conceptul de lume ni-l putem forma mai întâi ca orizont al locului — al oricărui loc. Ţine prin definiţie de orizont ca el să fie de netrecutul care fuge pe măsură ce credem că ne apropiem de el. Logica locului se instituie ca o logică a existenţei corporale. Cu acest titlu ea este legată de proximitate, şi atunci (când proximitatea este cea a lucrurilor) ea este legată de maniabilitate. Ea se organizează ca logică a lui aici şi a lui a-fi-aici; şi totul aici ne este aproape sau suscep-

tibil să ne devină aproape, nimic nu se refuză în principiu „a-proximării" şi oricărei forme de sechestrare, fie ea manipulare efectivă sau simplă măsurare pe care o realizează privirea (putem să punem mâna chiar şi pe „lucrul care gândeşte"). Or, desfăşurându-se ca lume, având structura orizontului, locul scapă sechestrării cum scapă şi măsurii. Asta nu vrea să spună, neverosimil, că lucrurile încetează de a mai fi (efectiv sau posibil) la îndemână, că ele îşi pierd orice proximitate şi încetează de a ne mai fi accesibile atunci când ne gândim existenţa în raport cu „lumea" şi nu numai cu „locul". Vrea în schimb să spună că lumea, ca orizont desfăşurat în jurul oricărui loc pe care-l ocupăm, este în perpetuă retragere în raport cu locul şi cu ceea ce prezenţa noastră autorizează aici. Pot să intru în posesia locului pentru că el se defineşte mereu drept locul meu. Or, lumea purcede la critica permanentă a lui „aici" prin „acolo". Structura sa de orizont recuză finitudinea îmblânzită a locului nostru. Desigur, mergem dintr-un loc în altul; şi întâlnim aceeaşi accesibilitate a lucrurilor — nimic nu este inaccesibil în orizontul lumii — aşa cum întâlnim aici o aceeaşi capacitate de împropriere. Dar din loc în loc lumea, invers faţă de ceea ce ea adăposteşte, se manifestă mereu ca o figură a inaccesibilului şi reintroduce departele în orice proximitate — se manifestă drept intranscendabilul prin excelenţă.

Aceasta ne spune atunci că a-fi-aici este un a-fi-în: că raportul nostru cu lumea cere să fie gândit drept *inerenţă*. Fenomenologic vorbind, lumea este de netrecutul, logica lui a-fi-în-lume este deci o logică a imanenţei. Dar trebuie să ne înţelegem asupra modurilor acestei imanenţe. Eu nu sunt în lume cum este apa într-un pahar, nici cum este peştele în apă. Lumea, ca deja locul, este o realitate egologică. Omul „are" o lume, animalul nu are: el este „sărac de lume", şi nu are decât un mediu înconjurător[2]. Şi prin termenul de inerenţă e potrivit să gândim această formă precisă de imanenţă proprie celui care (eul prezent ca trup) poate să înfrunte li-

[2] Cf. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, *GA* 29/30, Frankfurt, 1983, § 45 *sq.*

mita reprezentată de un orizont. Inerența nu este proprie decât eului: căci ea implică un punct de vedere asupra lumii. Locul este deci perceput ca lume, „localitatea" e trăită ca a-fi-în-lume, pentru că accesibilul (ființele și lucrurile prezente aici, aproape, la îndemână etc.) se detașează pentru noi pe inaccesibilul unui orizont. Și inerența se poate defini drept acest mod al imanenței căruia îi revine să se sprijine perpetuu pe limita care o închide recunoscând totodată această limită drept inaccesibilă. De aceea, nu există nici un raport de analogie între lume și acvariu, unde peștele lovește neîncetat pereții.

§ 3. „DESCHIDEREA"

Lumea se oferă simultan ca aproape și ca departe, sub categoria accesibilității și sub modul a ceea ce nici o experiență nu poate circumscrie. Pe de altă parte, ea este lucrul de care nu putem face abstracție fără a pierde orice priză conceptuală asupra a ceea ce suntem. Iar aceasta cere să fie precizată puterea pe care ea o exercită asupra noastră. În vocabularul lui Heidegger această putere se va întemeia pe o trăsătură fundamentală a ființei noastre, căreia i se va da numele de deschidere — *Erschlossenheit*. Ce vrea să spună aceasta? Comod ne-ar fi să gândim raportul eului cu lumea ca un raport al subiectivului cu obiectivul. Lumea ar reprezenta atunci altceva decât conștiința, iar conștiința ar reprezenta capacitatea de a se raporta la acest altceva, sau de a lua act de orice contact al eului cu non-eul. Și această teorie ar putea fi precizată în termenii fenomenologiei husserliene, detectând în conștiință o sferă radicală de activitate, în care intenționalitatea guvernează raportul sinelui cu sine ca raport al sinelui cu lumea. Or, pe de-o parte, lumea nu este o ființare, ci condiția sub care ne este dată ființarea: eu nu sunt deci prezent pentru ea așa cum e prezent un „subiect" pentru un „obiect". Și, pe de altă parte, inerența noastră față de lume este ea oare în mod fundamental o chestiune ce ține de conștiință? La această întrebare, care nu e formulată în *Sein und Zeit*, cartea răspunde fără ambiguitate.

Biblioteca Centrală Universitară TIMIȘOARA

Lumea investeşte *Dasein*-ul înaintea oricărei luări de conştiinţă, în amonte de travaliul conştiinţei. „Deschis" lumii, acesta nu dispune în această privinţă de nici o protecţie. Nu numai că acesta adăposteşte lumea în el însuşi, pentru că există în ea trupeşte; mai mult, el contrazice faţă de lume definiţia leibniziană a monadei: *Dasein*-ul nu este, într-un anume fel, decât uşi şi ferestre. Desigur, nu este fiinţare-în-lume care să nu fie reflectată în conştiinţă. Dar pentru că reflectă, conştiinţa se găseşte deposedată de orice funcţie constituantă, şi lumea nu e spectacolul ei. Lumea o preocupă în mod mai fundamental decât se raportează ea la aceasta pentru a-i accepta prezenţa şi a o anexa, sub formă de conţinuturi intenţionale, sferei imanenţei sale. Şi e desigur paradoxal, deşi totuşi riguros, ca, aşa cum evită să rostească numele omului pentru a desemna starea privilegiată care există aici, o punere a întrebării privitoare la om (*quaestio de homine*), pe care o guvernează problema locului, să poată evita să rostească numele conştiinţei (*Bewusstsein* — se ştie în schimb că *Gewissen*, „conştiinţa morală", nu e absentă din text). Conştiinţa nu creează deschiderea *Dasein*-ului — din contră, această deschidere este prima condiţie a exerciţiului conştiinţei. Logica inerenţei e cea a unei suveranităţi pe care locul, sub figura lumii, o exercită faţă de mine. (Va trebui să păstrăm acest fapt în memorie: el ne va face încă şi mai remarcabile conduitele surprinzătoare ale omului care refuză să existe doar sub formalitatea *Dasein*-ului, subminând raportul său cu locul în numele unei relaţii pe care o întreţine cu Absolutul.) Viaţa conştiinţei nu este deci interpretabilă câtă vreme fiinţarea-în-lume nu e tematizată şi inerenţa nu este percepută ca deschidere.

§ 4. „STRĂINĂTATEA"

Inerenţa ne este nativă. Ne este esenţială. Dar de aici nu urmează că logica fiinţării-în-lume impune lumii să ne fie un sălaş în care să fim acasă — dacă vrem, ca topologica existenţei să fie o „oikologie". Din contră, ţine de fiinţarea-

în-lume, spune Heidegger, ca ea să fie determinată în mod fundamental drept *Unzuhause*, drept un a-nu-fi-acasă, drept o ne-domiciliere[3]. Cu siguranță nimic nu ne este mai familiar decât prezența imemorială a lumii. Lumea este întotdeauna deja aici, la orizontul oricărei manifestări, în fundalul oricărei vieți conștiente, ca o condiție a ființei noastre trupești. Nu trebuie să ne creăm un acces la ea: ea ne învestește din totdeauna. Cu siguranță ineditul știe să intervină aici. Dar el intervine totdeauna în orizontul lumii[4]. Cum deci am putea să nu fim acasă în singurul loc care ne-a fost dat, fiind bine înțeles (de Heidegger) faptul că nu venim de altundeva (că ființarea-în-lume este originară) și că niciodată nu ne va mai fi dat un alt loc care să ne fie o patrie? Răspunsul poate fi dat în mod simplu: dacă aparținem lumii (la modul unei inerențe și la mod unei deschideri), atunci lumea nu este în mod fundamental nimic care să ne aparțină și pe care noi să-l constituim. Ea ne precedă drept ceea ce noi n-am vrut, drept ceea ce pre-există și va post-exista pentru noi, și în care prezența noastră trebuie să fie înțeleasă la modul alocării unei rezidențe. Știm să ne facem lumea a noastră. Experiența cotidiană recunoaște familiaritatea și nu stranietatea ei. Nu putem fi în ea fără să o locuim și fără ca și ea să devină, într-un anume fel, un sălaș ai cărui arhitecți suntem în gesturile cele mai simple ale conștiinței care-și împropriază locul ei, ca și în operele cele mai bogate ale culturii. Dar această împropriere nu este tocmai chipul originar al relației noastre cu lumea. Și atunci când analiza urcă până în zorii experienței, până la simpla descoperire a faptului că eu sunt și că sunt în lume, atunci ea nu întâlnește nimic de care trebuie să dea seamă, decât o pură constrângere: lumea nu este a noastră, realitatea ei ne învestește și ne determină, și primul lucru care ne revine e să ne pliem guvernării sale. Înțelegem astfel

---

[3] *Sein und Zeit*, p. 189, 276 (ediția Niemeyer).

[4] O întrebare trebuie totuși să rămână deschisă — dar trebuie și să fie semnalată: dacă admitem împreună cu Heidegger că timpul este orizontul ființei, *Temporalität des Seins überhaupt*, oricât de puțin consistent i-am derula logica, nu ar sfârși ea oare prin a impune ideea că lumea, potrivit conceptului ei fenomenologic, trebuie să posede ea însăși o istorie? Ar trebui, sau va trebui, să oferim într-o zi un răspuns la această întrebare.

că strategiile instinctive prin care ne facem lumea a noastră şi îi dăm lui *in-sein* turnura locuirii, a lui *Wohnen*, nu se înscriu în logica primară a experienţei. Din contră, ţine de aceasta să ne înfrunte cu ce nu e al nostru — lumea este deopotrivă pământ natal şi pământ străin. Condiţia *Dasein*-ului este cea a apatridului: *Unheimlichkeit*, „străinătatea".

Statutul de străin determină astfel într-un mod esenţial, iar nu accidental, pe cel ce nu vine de altundeva şi nu merge altundeva. Şi asta face ca această *Unheimlichkeit* a *Dasein*-ului heideggerian să nu constituie o variaţie contemporană pe o temă filozofico-religioasă clasică, ci un concept strict nou. Potrivit uzului comun al conceptului, cine se recunoaşte străin aici are o patrie acolo. Metecul de aici e autohtonul de acolo. Străin în lume, gnosticul invocă o alogenitate. Or, nici o patrie pierdută sau viitoare nu este atribuită celui ce există la modul inerenţei sale lumii şi numai în acest mod. Nondomicilierea, *Unzuhause*, nu este un hazard metafizic, ea nu poate suscita nostalgia unei protologii, nu este absolut deloc indiciul unui raport falsificat cu lumea: ea este originară (conceptul va trebui precizat, dar aici îl vom utiliza fără nici un inconvenient), este adevărul fiinţării-în-lume, şi, după toate aparenţele, fiinţarea-în-lume este adevărul fiinţei noastre. Am spus-o, acest adevăr este dintre acelea pe care experienţa cotidiană le contestă în modul cel mai vehement: fiindcă aceasta se constituie ca o împropriere de către om a locului său, şi neagă aşadar în practică această figură a locului pe care o reprezintă „lumea". Am putea desigur să avansăm ideea că această împropriere îşi înfige rădăcinile în însăşi structura facticităţii noastre. Lumea ne este prezentă în disponibilitatea lucrurilor care, sub mână sau la îndemână, solicită întrebuinţarea şi, în ultimă instanţă, umanizarea lumii: există astfel în *Sein und Zeit* o dinamică potrivit căreia *Dasein*-ul nu face decât să „fie" în lume, şi deţine anumite mijloace de a o locui[5]. Dar împroprierea lumii se reazemă pe un apel major

[5] Verbul „a locui", *wohnen*, e totuşi aproape absent în această lucrare cu un vocabular perfect stăpânit cum este *Sein und Zeit:* nu întâlnim aici decât patru ocurenţe la *wohne*, *Wohnen* şi *wohnen*. Trei (p. 54) apar într-un pasaj unde „locuirea" este dată ca echivalent la „a se ţine în preajma a" sau la „a fi familiar cu", iar a patra

al originarului: pe spaimă [*Angst*]. Spaima e în fapt această „tonalitate fundamentală" a experienței în care *Dasein*-ul se găsește recondus spre faptul originar al „părăsirii" lui, al abandonului care-l predă lumii într-un proces fără subiect, fără ca cineva, oricine ar fi acesta, să-l abandoneze aici. În spaimă, chipul familiar al lumii dispare; din lumea „locuită" a experienței comune suntem conduși spre străfundurile mundanității noastre; eul obișnuit cu lumea pe care și-a domesticit-o se găsește trimis înapoi spre faptul primordial al stranietății lumii, și al străinătății sale în lume. Spaima împlinește deci un travaliu de subminare la adresa cotidianității și a suprafeței la care ea ne menține — și acest travaliu e de altfel atotprezent, zice Heidegger, în mod „latent"[6]. Acest fapt e bine cunoscut și e spus aici doar spre aducere-aminte.

§ 5. LUME ȘI PĂMÂNT

Se cunoaște însă considerabila atenuare pe care tezele din *Sein und Zeit* o primesc în lucrările ulterioare ale lui Heidegger, începând cu primele comentarii la Hölderlin, atunci când conceptul de „pământ" vine să se adauge celui de lume. Mai puțin spectaculoasă (sau mai degrabă mai puțin remarcată de interpreți), această atenuare este la fel de importantă poate ca și *Kehre*, „întoarcerea" destinată să gândească ființa plecând de la ea însăși și nu de la ființare. Mizele sunt multiple. Una singură interesează aici tema noastră: restituirea sau concesia unei patrii, a unui drept radical de a dejuca nefericirile lui *Unzuhause*. Lumea suscita spaima (sau plictiseala); și inconfortul lui „aici" era cu atât mai viu cu cât nici un dincolo nu era de gândit. Dar încă din cursul anilor 1934–1935 și tratatul despre *Originea operei de artă* (din 1935–1936), lumea nu mai posedă ca determinare de fond decât „deschiderea" câmpului în care realul vine la manifestare, își rostește adevărul său. „Pământul" se distinge de această deschi-

(p. 188) amintește acest pasaj de la § 12 în momentul în care analiza se pregătește să pună în evidență caracterul „originar" al lui *Unzuhause*.

[6] *Sein und Zeit*, p. 189, 192 (Niemeyer).

dere opunându-i un „diferend" originar, oferindu-se drept cel care adăposteşte şi ocroteşte. Lumii, spune tratatul despre opera de artă, îi revine să ofere lumina în care ne apare fiinţarea; iar pământului îi revine să furnizeze adăpostul plecând de la care fiinţarea poate ajunge la lumină — lumea nu poate fi deci gândită fără pământ (şi, desigur, nici pământul fără lume). Or, ceea ce e valabil pentru orice fiinţare e valabil încă şi mai mult pentru fiinţarea pentru care adevărul, ca joc al ascunderii şi ne-ascunderii, se manifestă în „diferendul" lumii cu pământul. Pământul „care poartă toate", *das alles Tragende*[7], răspunde deschiderii lumii drept „solul care se închide asupra sa", *der sich verschliessende Grund*, răspunde „stării de neascundere a fiinţei", *Unverborgenheit des Seins*[8]. Aceasta nu ne spune — pentru că nu e scopul tratatului să o spună — că jocul lumii şi al pământului deschide omului spaţiul originar al unei fericiri. Dar textul ascunde o mărturisire importantă: „Pe pământ, şi în el, umanitatea istorială îşi întemeiază locuirea ei în lume"[9]. Dispozitivul conceptual în care intervine pământul permite gândirea unei lumi care să fie un sălaş în care să fim la noi acasă.

Dreptul de a fi în lume cel care o locuieşte contrazice deci în mod fecund poziţia susţinută în *Sein und Zeit*. Şi el nu va fi dezminţit. Lume şi pământ nu-l mai izbesc prin nici o străinătate pe cel pentru care jocul lor este cel al deschiderii şi adăpostului. Şi e uşor de înţeles că ideea de patrie poate atunci să devină centrală. Un comentariu la Hölderlin din 1943 pune perfect în lumină raţiunile acestei centralităţi. Patria este „locul unei proximităţi în raport cu originea"[10]; „întoarcerea în patrie (*Heimkunft*) e întoarcerea la proximitatea faţă de origine"[11]. În textul lui Hölderlin, şi în comentariul său, e vorba de o patrie precisă: patria germană, şi mai exact de pământul suab. Dar „apartenenţa omului la pă-

[7] „Der Ursprung des Kunstwerkes", în *Holzwege*, Frankfurt, 1972, p. 51 [trad. rom. citată mai sus nota 1, p. 31–95].

[8] *Ibidem*, p. 62.

[9] *Ibidem*, p. 35.

[10] *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, *GA* 4, Frankfurt, 1981, p. 22.

[11] *Ibidem*, p. 23.

mânt"[12] nu e valabilă doar în limitele contingente ale unei singure patrii: ea spune, din contră, că în pământul său (şi în lumea sa, înţeleasă din ce în ce mai puţin ca „loc" şi din ce în ce mai mult ca mediu istorial) orice om e la el acasă sau cel puţin poate să fie. (Poate că ar trebui de altfel să sugerăm — dar acest lucru depăşeşte scopul nostru — că participarea sa la jocul pământului şi al lumii îi propune oricărui om să fie simbolic un „grec" sau un „german", un om al originii sau un om al reînceputului.) Patria este poate ceea ce am pierdut. Dar stăpânirea pe care pământul o exercită asupra noastră ni-l face pentru totdeauna accesibil; şi atunci *Heimatlosigkeit*, va spune mai târziu Heidegger, rezidă poate în aceea că omul ignoră faptul că adevărata criză a locuirii, *die eigentliche Wohnungsnot*, este criza prin excelenţă[13].

Consecinţele unei atare tematizări sunt evidente. Gesturile cotidiene care manifestă familiaritatea omului şi a locurilor încetează de a mai fi o superficialitate care maschează un raport neliniştitor cu realităţile originare. Spaimei îi succed ca „tonalitate fundamentală" bucuria şi (în texte mai târzii) seninătatea. Filozoful va regăsi încrederea atavică ce leagă omul de teritoriul său. În jocul pământului şi al lumii, locul deţine condiţia unei fericiri de a fi care nu aboleşte condiţia în care existăm — orizontul morţii şi dreptul de a privi moartea ca posibilitatea noastră cea mai proprie sunt de fapt încă şi mai prezente în operele „târzii" ale lui Heidegger decât în *Sein und Zeit* —, dar care permite „muritorului" ceea ce nu este permis *Dasein*-ului: locuirea unui prezent care să nu mai fie obsedat de grijă, ci să fie determinat de o pace. În cercul ce uneşte pământul şi lumea, finitudinea e încă şi mai subliniată decât era atunci când fiinţarea-în-lume era tematizată singură. Dar această finitudine încetează a mai fi tragică. Însuşi lucrul gândirii e atunci marcat de pecetea locuirii, a lui *Wohnen:* printr-un acelaşi gest — titlul conferinţei ţinută în 1951 o spune expres — omul *locuieşte* pământul, iar actul de a locui e în fapt un act de *a construi*,

[12] *Ibidem, e.g.*, p. 36.
[13] „Bauen Wohnen Denken", *op. cit.*, p. 156.

care convocă aici travaliul gândirii. Acestea sunt condițiile lui *Er-eignis*, ale „oferirii/dobândirii propriului" prin care ființa revine în propriu omului, și omul revine în propriu ființei.

§ 6. RAPORTUL INFINIT

Faptul că desfășurarea locului ca pământ și ca lume sfârșește cu acel *Unzuhause* propriu ființării-în-lume nu spune încă totul, în textul lui Heidegger. Și nu spune totul pentru că, încă de la prima înfruntare cu Hölderlin, lumea și pământul nu mai reprezintă un orizont ultim. Unei dualități (om și lume/pământ) îi succede în fapt o structură a „localității" în patru termeni. „Pământul" va convoca „cerul", iar muritorii îi vor convoca pe „divini" sau pe „zei". Și aceștia patru, a căror întâlnire va primi mai târziu numele de *Geviert*, „tetrada", vor marca spațiul în care se împarte ființa și asupra căruia domnește, suveran în raport cu zeii înșiși, sacrul — *das Heilige*. În conferința despre „Hölderlin și esența poeziei", în 1936, Heidegger propune primul său comentariu la două versuri ale poetului asupra cărora va reveni nu o dată:

> „Plin de merite, și totuși în chip poetic, locuiește
> omul pe acest pământ."

Ce înseamnă a locui poetic? Înseamnă „a sta în prezența zeilor și a fi atins de proximitatea esențială a lucrurilor"[14]. Omul nu mai locuiește cu adevărat în lume sau pe pământ: el există în interval, între zei și realitățile pământești. Și în comentariul la imnul „Griechenland", în 1959, ni se va spune că „Pământul e pământ numai în măsura în care e pământul cerului, care el însuși este cer numai prin aceea că acționează de sus asupra pământului"[15]. Poetul anunță „marele început" sau „ceea ce vine". Acestui „ce vine" filozoful îi dă un nume pe care îl împrumută poetului: „raportul infinit". Ce înseamnă atunci ceea ce „vine"? „Ceea ce vine nu este zeul, luat

[14] *Erläuterungen...*, *op. cit.*, p. 42: „Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet / der Mensch auf dieser Erde" [trad. rom. citată nota 1, p. 166–183].

[15] *Ibidem*, p. 161.

aparte. Ceea ce vine este integralitatea raportului in-finit în care pământul şi cerul intră cu zeul şi cu omul"[16].

E posibil ca limbajul vorbit în aceste texte, şi în altele asemănătoare, de filozoful care gândeşte încleştându-se cu poetul, să fie un limbaj mitologic — ceea ce nu vom discuta aici. Dar acest limbaj nu încetează să fie limpede. „Localitatea" esenţială *Dasein*-ului îl hărăzea inerenţei într-un mod esenţial intranscendabil. Or, dacă se cuvine să ştim mereu unde suntem, ca să ştim cine suntem, în textele „târzii" ale lui Heidegger locul e total redefinit. Suveranitatea pe care sacrul (sau fiinţa) o exercită asupra pământului şi cerului, asupra muritorilor şi divinilor, ţese între ei opera unei corelări şi lărgeşte în mod singular sfera imanenţei. Fiinţării-în-lume i se substituie înscrierea în *Geviert*, „tetradă". Şi fiindcă zeii şi cerul lor sunt înscrişi aici ca şi oamenii şi pământul lor, şi lor trebuie să li se împartă o „localitate". Transcendenţa revine sacrului sau fiinţei; şi în măsura în care sacrul sau fiinţa exercită asupra lor aceeaşi stăpânire, sau le păzesc sub aceeaşi protecţie, muritorii şi divini sunt prinşi, în mod solidar, într-un acelaşi spaţiu — „tetrada" este locul cel mai vast, arhi-locul care singur poate furniza coordonatele a ceea ce este, şi deci cele ale umanităţii omului. S-ar putea spune şi altfel, şi anume că o dată cu „tetrada" o ordine de relaţii fundamentală înlocuieşte logica lui a-fi-în, a lui *in-sein*. Dar trebuie observat că această ordine de relaţii nu anulează în nici un fel topologica despre care Heidegger a ştiut să vadă că oferea baza unei logici a existenţei. „Raportul infinit" constituit de *Geviert* pretinde să ne spună în fapt care sunt dimensiunile integrale ale locului. Are loc, aşadar, tot ceea ce beneficiază de darul fiinţei (sau al sacrului): pământul şi cerul, divinii şi muritorii. Locul excedează astfel limitele lumii, a cărei realitate fenomenologică a încetat de a mai fi luată în seamă pentru ea însăşi. Dar ea nu încetează să fie.

Reorganizarea teoretică născută din lectura lui Hölderlin îi reda omului o patrie; aici ea conduce la două consecinţe majore.

---

[16] *Ibidem*, p. 175.

a) Prima este o paradoxală vrăjire a lumii. *Dasein*-ului îi revenea să fie fără Dumnezeu în lume: inerența sa lumii era faptul fundamental, și ea lăsa pe Dumnezeu, sau zeii, sau Absolutul etc., nenumiți. Topologica nu punea în joc nici o legătură cu Dumnezeu, nici o prezență pentru Dumnezeu — sau, cum vom spune de acum înainte: nici o *liturghie*[17]. Dar din momentul în care locul se vede desfășurat ca lume și ca pământ, și din momentul în care pământul este gândit cu referire la un „cer" care se înrădăcinează în el, *Dasein*-ul a încetat de a mai purta destinul omului, și atunci acesta — „muritorul" — există în proximitatea zeilor la fel de sigur pe cât există în proximitatea lucrurilor. Zeii sau divinii, o știm, nu sunt Dumnezeu. Și dacă „Dumnezeul cu adevărat divin" poate fi obiectul unei așteptări, astăzi el este absent și ar cădea el însuși sub jurisdicția sacrului. Zeii, sau divinii, sunt de ajuns însă ca omul să nu poată face experiența lumii (termenul supraviețuiește la Heidegger conceptualizării „tetradei") fără ca atunci ceva ce pare să se înrudească cu liturghia să marcheze cu amprenta sa această experiență. Medierea sacrului devine atunci indispensabilă pentru cine vrea să știe ce este el în lume: Fink oferă o corectă dezvoltare a tezei heideggeriene atunci când interpretează jocul cultic al omului

[17] Deturnăm, așadar, aici (cf. „Preliminarii") un cuvânt de la întrebuințarea sa curentă, în care „liturghie" este un sinonim al „cultului". Nu fără motiv. Relația omului cu Absolutul se lasă gândită în mod obișnuit în categoria „religiei". Istoria conceptului de „religie" e lungă, și nimic nu dovedește că se sfârșește. Un moment al acestei istorii face însă întrebuințarea acestui concept dificilă, ba chiar ambiguă: asocierea „religie" și „sentiment", așa cum o găsim ratificată la Schleiermacher, și așa cum a supraviețuit criticii lui Schleiermacher de către Hegel în teoriile mai recente ale „experienței religioase". O totală descalificare a simțirii (a afectului) în materie de „religie" e fără îndoială imposibilă, chiar dacă trebuie să-i admitem lui Hegel (o vom face la timpul potrivit) că relația omului cu Absolutul are cunoașterea drept un element privilegiat. Vom vedea totuși survenind această descalificare, dar nu pentru a sărăci raportul omului cu Dumnezeu, ci pentru a oferi acestui raport modul unei împliniri paradoxale (*e.g.*, § 53–54). Pe de altă parte, putem bănui deja că sentimentul religios dovedește mai evident raportul omului cu „pământul", cu „cerul" și cu „divinii" decât dovedește sau pune în cauză raportul său cu Dumnezeu. Cu un cuvânt a trebuit deci să evităm realele stinghereli teoretice la care conduce astăzi orice apel făcut la „religie" sau, mai rău încă, la „religios". Am preferat deci să vorbim de „liturghie", o repetăm, pentru a marca deodată printr-o distanță lexicală distanța pe care ținem să o luăm în raport cu rațiunile și dispozitivele conceptuale ale „filozofiei religiei".

confruntat cu divinul ca o punere în lumină a ultimelor mize ale ființării-aici, ca o cosmofanie[18].

b) Vrăjirea paradoxală, potrivit căreia dificila meditare asupra „tetradei" își ia rămas-bun de la ceea ce numim în mod obișnuit „profanitatea" „lumii moderne", nu permite nicicum rostirea numelui lui Dumnezeu. Nu vom intra aici în problemele ridicate de ceea ce Heidegger ne dă sau nu ne dă de gândit în legătură cu Dumnezeu. O scurtă rememorare poate fi totuși oportună. Proximitatea zeilor în sânul *Geviert*-ului ascunde și dezvăluie totodată absența lui Dumnezeu. Și pentru cine ia act de această absență, ritmul pe care experiența îl asumă în „tetradă" nu poate uzurpa prea repede numele de liturghie. Sacrul își exercită stăpânirea sa asupra zeilor, și ar exercita-o asupra lui Dumnezeu (asupra „Dumnezeului") Însuși. Dar dacă e să vorbim cu toată rigoarea despre Dumnezeu, atunci subordonarea actuală a zeilor față de sacru, și subordonarea eventuală a lui Dumnezeu sacrului, spune limpede că între conceptul heideggerian de divin și divinitatea lui Dumnezeu domnește în realitate un echivoc: chiar dacă am admite, de exemplu, împreună cu Schelling, că divinitatea lui Dumnezeu face din el „domnul ființei"[19], niște zei (sau chiar un Dumnezeu) asupra cărora domnesc sacrul și/sau ființa nu pot apărea decât ca radical alții decât Dumnezeu. Ne vom autoriza atunci să părăsim terminologia adoptată de Heidegger, și vom spune că în câmpul experienței, pe care încearcă s-o tematizeze *Geviert*-ul, muritorii devin familiarii unui sacru imanent, și nu ai unui Dumnezeu transcendent. Cum *Dasein*-ul era fără Dumnezeu în lume, muritorii trăiesc și ei fără Dumnezeu în aria „tetradei" și nu e sigur că Dumnezeul pe care ei Îl așteaptă merită acest nume.

§ 7. DIALECTICA LUMII ȘI A PĂMÂNTULUI

E nevoie oare să alegem între tematizarea fenomenologică a ființării-în-lume și conceptualitatea pusă în locul ei la

[18] E. FINK, *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart, 1960.
[19] Cf. *e.g.*, *Philosophie der Mythologie*, Darmstadt, 1976, vol. II, p. 33.

câțiva ani după *Sein und Zeit?* Nimeni nu se va putea îndoi că dispozitivul conceptual în care intervine „pământul" marchează o ruptură în raport cu cel precedent. Nu e totuși interzis să sugerăm că sub numele de lume și de pământ n-avem de-a face numai cu o alternativă teoretică, ci și cu o dublă dezvoltare a ceea ce am numit în deschidere *locul.* Conceptul de loc este în aparență mai sărac în determinații decât cel de lume sau pământ. Dar n-ar fi oare aici vorba de falsa sărăcie care revine posibilului în raportul pe care acesta îl întreține cu realul? Dacă vrem să răspundem pozitiv la această întrebare, rațiunile nu ne vor lipsi. Heidegger nu ignoră în *Sein und Zeit*, s-a spus, că lumea se oferă împroprierii care face din realitatea ei familiară un sălaș — dar aici este vorba de un mod „cotidian" și nu originar al experienței. În textele ulterioare, a căror interpretare am schițat-o, originarul e deplasat: „muritorul" este în mod radical un „locuitor". Aceasta este litera textelor, aceasta e și coerența lor conceptuală. Nu vom proceda totuși la o reconciliere simplistă dacă vom presupune că lumea și pământul reprezintă două fețe antagoniste ale unei aceleași realități: locul, și că posibilitatea acestei desfășurări antagoniste este poate originarul, sau, mai prudent, începutul, inițialul. Vom elucida la vremea ei distincția dintre originar și inițial (cf. § 12, 34). Încă înainte ca lumea să ne reveleze faptul că suntem aici fără să fim la noi acasă, și înainte ca pământul să se ofere ca adăpost, locuință și patrie, înainte de aceasta deci, lume și pământ alcătuiesc poate, în realitate, dublul secret al locului. La primele sale cuvinte, topologica existenței nu prevede nici o domiciliere, nici o non-domiciliere: ea nu mărturisește decât corporalitatea care-și întipărește pecetea asupra întregii noastre ființe, și face din ea o ființare-aici-sau-acolo, o ființare pe care o definește în mod nativ locul ei. Nu ne putem îndoi desigur că ființarea-aici poate fi trăită și ca o descoperire, în spatele familiarității imemoriale a lucrurilor, a unei dimensiuni neliniștitoare sau angoasante a lumii: experiența e comună. Nu ne mai putem îndoi însă că din aceeași familiaritate se poate naște o bucurie de a fi, de a-fi-aici. Și atunci decizia de a atribui lui *Unzuhause* demnitatea „cea mai ori-

ginară a fenomenelor" sprijinită pe privilegiul acordat spaimei ne poate apărea oarecum fragilă. Va trebui, aşadar, să ne întrebăm mai încolo despre statutul exact al recursului la originar. Dar putem face deja un act de prudenţă, recunoscând locului puterea dialectică de a se da atât ca lume, cât şi ca pământ, fără ca vreuna din feţele sale să se propună drept mai originară sau mai fundamentală. Vom spune astfel că statutul de apatrid (*Unheimlichkeit*) este o *posibilitate* dată la origine — sau, mai prudent, la început — mai mult decât o *realitate* dată la început, şi că la fel se întâmplă cu „întoarcerea în patrie" (*Heimkunft*). E ceea ce cu siguranţă Heidegger n-a gândit. Dar dacă tranziţia care l-a condus de la o interpretare „existenţial-ontologică" a fiinţării-în-lume ca străinătate la o structură conceptuală în care omul este prezent pe pământ în calitate de locuitor nu trebuie să fie considerată ca o simplă schimbare de punct de vedere sau pur şi simplu un hiatus în opera sa, atunci va trebui să revenim în amonte de lume şi de pământ, până la loc, şi să sesizăm că acesta deţine dubla posibilitate a desfăşurării lor. Şi dacă atunci trebuie spus, cu titlu de ipoteză, că locul adăposteşte în ordinea posibilităţii atât survenirea lumii, cât şi pe cea a pământului, va trebui deci să distingem o legătură dialectică în contradicţia pe care şi-o aduc reciproc pământul şi lumea. Condiţiile native ale experienţei (originarul, sau măcar începutul) vor fi legate astfel de o logică a ambiguităţii. Pământul contrazice lumea — nu e vorba însă aici de contradicţia pe care un mod degradat al experienţei ar aduce-o unui mod autentic, ci, dacă identificăm în mod provizoriu nativul şi originarul, e vorba de contrazicerea originarului de co-originar. Lumea contrazice prin anticipare pământul a cărui vrajă o exclude — dar şi aici un acelaşi câmp de posibilitate (localitatea) guvernează survenirea efectivă a contradicţiei. Pământ şi lume sunt cele două feţe antagoniste ale locului, şi antagonismul lor îşi înfige rădăcinile într-un sol comun. În acelaşi fel, experienţa locului şi a inerenţei noastre nu poate fi decât afectată de parţialitate atunci când se organizează prin excludere ca experienţă a lumii sau a pământului. Şi sensul plenar al „localităţii" noastre va întârzia să se comunice dacă locul nu se va

desfăşura ca lume sau ca pământ. Posibilului nu-i aparţine să acceadă în mod necesar la realitate, şi experienţei nu i se vor contesta parţialităţile. Dar e poate de primă importanţă (cel puţin pentru că astfel vom evita facilităţile incontestabile, dar nu totdeauna recomandabile, care guvernează discernerea originarului şi non-originarului, şi cel mai bine pentru că vom învăţa de aici care sunt limitele topologice ale putinţei noastre de a fi) ca dubla desfăşurare a locului să fie recunoscută. Dacă vrem să existăm în mod fidel esenţei noastre, nu suntem meniţi acelui *Unzuhause* al *Dasein*-ului. Locuirea senină a pământului şi familiaritatea cerului şi sacrului nu mai sunt nici ele singurul mod în care să resimţim într-adevăr raportul nostru cu locul. Putem face atât un lucru, cât şi celălalt. Şi e foarte probabil că nu vom putea cu adevărat să-l gândim pe unul dacă nu ne vom gândi şi la celălalt.

§ 8. LITURGHIA CA TRANSGRESIUNE

De la fiinţarea-în-lume la locuirea senină a pământului în sânul „tetradei" unde divinii sunt apropiaţii muritorilor, drumul nu e cel care duce de la o experienţă atee la o experienţă liturgică a locului, ci acela care conduce la dezvăluirea unui „moment păgân al facticităţii". Cu siguranţă, în „deschis" stau muritorii cărora le-a fost îngăduită o patrie. Dar o astfel de deschidere nu constituie temeiul unei liturghii decât pentru cine confundă divinii („mesagerii" sacrului) cu Absolutul — şi textul lui Heidegger nu autorizează prin nimic o astfel de confuzie. Nici lumea, aşa cum îi gândeşte realitatea *Sein und Zeit*, nici jocul pământului şi al lumii, nici „relaţia infinită" a pământului şi a cerului nu oferă *Dasein*-ului, şi apoi muritorilor, condiţiile teoretice pentru a face faţă lui Dumnezeu — domnului fiinţei, unui Absolut care este o persoană şi promisiunea unei relaţii. Şi acesta e un motiv să ne luăm rămas-bun de la filozof cu toată recunoştinţa pe care i-o datorăm. În schimb, nu e un motiv să uităm lecţia paradoxală a sobrietăţii pe care înseşi textele cele mai seducătoare nu pot să nu ne-o dea. Dacă avem motive să ne aşezăm sub protecţia unui

Absolut care să fie persoană, şi asupra căruia să nu apese nici o instanţă supremă şi impersonală, atunci e legitim să vrem să gospodărim drepturile liturghiei în interpretarea raportului pe care-l întreţinem cu lumea şi pământul. Dar nici lumea, nici diferendul pământului şi al lumii, nici nunta cerului şi a pământului nu deţin pentru noi condiţiile transcendentale[20]. Trebuie să ne dăm seama de locul nostru pentru a şti cine suntem, şi de acum înainte o ştim ceva mai mult decât ne învăţa recunoaşterea preliminară a unei localităţi înrădăcinate în carnea noastră. Prin ipoteză, locul se desfăşoară pentru noi ca „lume" şi ca „pământ". Logica inerenţei este destul de bogată pentru ca să-i revină deopotrivă rolul de a ne conferi statutul de apatrid cât şi acela de a ne dărui un pământ mamă. Dar nici în desfăşurarea locului ca lume, nici în desfăşurarea lui ca pământ, liturghia nu este inclusă în topologică. N-am vedea aici nici o problemă, dacă nu vom

[20] Aspectul acesta face apel la o restricţie care va reapărea în cursul cercetării. Trimiterea circulară de la lume la pământ şi de la pământ la lume, care uneşte un ateism existenţial cu un păgânism existenţial, domină structurile iniţiale ale experienţei într-o asemenea măsură, încât ne poate fi de ajuns să existăm la modul *Dasein*-ului sau la modul „muritorului". Rămâne totuşi faptul că noi să putem refuza să existăm în aceste moduri. O vom face atunci când vom decide să intrăm în liturghie. Putem intra în liturghie de îndată ce ştim destule despre Absolut: de îndată ce-l cunoaştem ca subiect şi promisiune de relaţie. Această cunoaştere nu exercită însă nici o constrângere asupra noastră. Omul care se roagă „se gândeşte la Dumnezeu iubindu-L" (Charles de Foucauld), şi am putea foarte bine să ne gândim la un Dumnezeu care există fără să-l iubim, şi deci fără să-i oferim omagiul liturghiilor noastre. De unde se va naşte atunci tranziţia liberă care să ne facă să trecem de la deţinerea cunoaşterii la punerea sa în lucrare liturgică? Vom răspunde ajutându-ne de un concept, cel de *nelinişte*. Aşa cum îşi primeşte formularea clasică la începutul *Confesiunilor* lui Augustin, neliniştea e această notă a umanităţii omului care îi ia orice satisfacţie ale cărei măsuri le-ar deţine lumea şi pământul, şi îl predispune satisfacţiei eshatologice pe care, prin simplă definiţie, doar Absolutul o promite. Omul neliniştit poate astfel să se plictisească de lume şi de pământ. El poate visa la un dincolo de lume şi pământ. În orice caz, e important să subliniem că neliniştea nu deţine ca atare nici o cunoaştere. Ea e prezentă imemorial. Dar tot imemorial e scăldată de ambiguitatea care loveşte orice dorinţă care ignoră ceea ce doreşte; şi atunci lumea şi pământul, despre care nu ignorăm ceea ce dau, o vor respinge întotdeauna cu uşurinţă, şi cu atât mai uşor cu cât sacrul imanent pământului poate astfel înşela neliniştea oferindu-se pentru a o potoli. N-ar fi ilogic să afirmăm că neliniştea asigură o întemeiere existenţială liturghiei. Dar liturghia nu poate apărea dacă mai înainte cunoaşterea nu instruieşte neliniştea cu privire la mizele ei ultime. Şi dacă cunoaşterea nu şi-ar înfăptui lucrarea, trebuie spus desigur că neliniştea n-ar avea alt destin decât de a fi respinsă, sau de a fi pervertită în desfătarea sacrului.

vedea în liturghie decât o operă atopică a spiritului. Dar astfel vom regionaliza chestiunea locului pentru a recădea atunci într-o poziție tradițională a întrebării privitoare la om (*quaestio de homine*), poziție despre care am admis fără rezerve că nu mai poate fi susținută. Dar e de ajuns să acordăm fie și cea mai rapidă atenție gesturilor liturghiei (înțeleasă aici în sensul său comun de practică cultică) pentru a sesiza că înfruntarea omului cu Absolutul nu sugerează nici o uitare a localității noastre. Mâinile care se ridică pentru jertfa de seară nu relevă o dimensiune neesențială a unei „spiritualități cunoscătoare", *wissende Geistigkeit* (astfel vorbește Hegel despre cult)[21] care în sine ar fi străină ordinii trupului și locului; ele nu sunt indiciul exterior al unei realități interioare: exterior și interior, „trup" și „suflet" își corespund aici ca fața și reversul unei singure realități. Construind temple și biserici nu comitem deloc un contrasens: din contră, dovedim că raportul nostru cu Absolutul ne mobilizează aptitudinea de a construi și a locui, și aici e vorba de încă o trăsătură esențială a liturghiei. Trebuie deci să ne dăm seama că nu printr-un arbitrar terminologic am ales să dăm în general numele de liturghie la tot ceea ce întrupează relația omului cu Dumnezeu. Înglobând „viața spirituală", sau rugăciunea, și expresiile topologice pe care le primesc acestea, „liturghia" este în realitate conceptul care ne interzice disocierea ruinătoare între interior și exterior, între „trup" și „suflet": gândind în termeni de liturghie, suntem întotdeauna constrânși să gândim și în termenii de loc.

Trebuie subliniat însă un aspect. Liturghia e o operă a libertății. Și cu acest titlu ea nu aparține determinațiilor native ale topologicii existenței (ea nu are o semnificație existențială clară și distinctă), dar împlinește ceea ce vom numi un travaliu de *supradeterminare*. Locul se desfășoară pentru noi ca un spațiu secular, și la fel de bine se poate manifesta și ca sălaș al unui sacru, iar această manifestare ni se impune, nu ne cere acordul. Dar numai o deliberare instituie experiența

[21] *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ed. W. Jaeschke, vol. I, *Einleitung. Der Begriff der Religion*, Hamburg, 1983, p. 237.

liturgică. Potrivit interpretării heideggeriene, locuirea poetică a pământului îi permite lui Hölderlin să cunoască pe Dumnezeul necunoscut care apare ca Necunoscut prin starea de manifestare (*Offenbarkeit*) a cerului[22]: şi aceasta nu e ceva pe care noi să-l alegem, ea este un destin. În schimb, locuirea liturgică a locurilor noastre se naşte din decizia noastră. Ea are poate un ultim cuvânt de spus despre raportul nostru cu locul. În ultimă instanţă, liturghia deţine poate secretele topologicii. Dar Dumnezeul în faţa căruia ne pune liturghia nu aparţine în mod necesar câmpului experienţei. Liturghia excedează fiinţarea-în-lume, şi ea excedează raportul cu pământul. (Şi e o altă problemă aceea de a şti dacă ea nu săvârşeşte astfel o străpungere în direcţia unui sit originar care să şteargă experienţa nativă a lumii sau a pământului.) Pentru a califica acest exces, avansăm o ipoteză pe care va trebui s-o susţinem: poate că liturghia se integrează topologiei transgresând-o.

[22] „Dichterisch wohnet der Mensch...", în *Vorträge und Aufsätze*, *op. cit.*, p. 191.

B

Loc şi ne-loc

§ 9. VEDENIA SFÂNTULUI BENEDICT: EXCLUDEREA

Exercită oare liturghia o putere de subversiune în interiorul topologiei? Schițarea unui prim răspuns ne-ar putea fi oferit de un important text al literaturii occidentale: relatarea „vedeniei Sfântului Benedict"[23] făcută de către Grigorie cel Mare. Textul e bine cunoscut. În timpul unei nopți de rugăciune, lui Benedict i se dă posibilitatea de a vedea lumea, care-i apare ca o mică sferă pierdută în imensitatea cerului. Situației, la prima vedere cu neputință de substituit a omului *în* lume, a existenței *incluse*, experiența cordată lui Benedict îi propune deci o alternativă: situația celui care stă în fața lumii şi, pe moment, se află *exclus* din ea. Cum să înțelegem această excludere? Pentru că nu este o ființare, ci condiția sub care ni se manifestă ființările, sau orizontul pe fundalul căruia ele se detaşează, sau orizontul în care existăm, lumea nu e nimic din ceea ce noi am putea percepe de la distanță, aşa cum percepem un lucru: ea nu ne este obiectivă, nu ni se obiectivează, ci ne face participanți la un joc în care ea reprezintă intranscendentabilul prin excelență şi inaccesibilul care autorizează accesibilitatea a tot ceea ce adăposteşte. Evident, putem înceta de a mai fi în lume înțeleasă potrivit

[23] *Vita S. Benedicti* (Ex libro II Dialogorum Sancti Gregorii Magni excerpta), *PL* 66, 200AB.

conceptului ei fenomenologic: dar aceasta va consta în a schimba inerența persoanelor cu stilul de imanență propriu lucrurilor (care nu au o lume) — adică a muri. Or, interesul vedeniei lui Benedict este tocmai acela de a nega faptul că ar trebui să alegem, la modul unei dileme, între inerență și moarte (sau, după caz, între inerență și statutul eventual al unui suflet separat, despre care la § 1 am spus că n-ar putea purta numele de om). Omul căruia lumea îi apare în totalitate și la distanță, și pe fundalul unui nou orizont, nu încetează a fi el însuși în lume. Vedenia lui Benedict nu-i este acordată în vreun al șaptelea cer, ci undeva în Italia: excluderea nu are realitate ontică. Dar a fi în lume cel care poate lua (sau primi) destulă distanță față de lume pentru a-i fi spectator: iată ceea ce ne constrânge să admitem că topologica inerenței poate fi excedată, cel puțin simbolic, și poate și în mod ontologic (fiindcă e vorba aici de un nou raport cu lumea)[24]. Cum să înțelegem acest exces? Două remarci ne pot îngădui jalonarea câmpului unui răspuns.

a) Mai întâi *între timp* topologica inerenței e subminată. Excluderea nu se instituie. Ea nu se suprapune ființării-în-lume[25], nu i se substituie ca un mod de a fi care să se poată

[24] Un scurt comentariu despre legătura între simbolic și ontologic. Nu e cazul să demonstrăm că greutatea ontică a unei experiențe asemănătoare celei pe care o relatează Grigorie e nulă. Experiențele a căror interpretare o vom încerca de-a lungul cercetării noastre au în schimb o evidentă densitate ontică. Această realitate ontică nu poate face apel la interpretare decât în virtutea simbolicii aflată în joc aici; și dacă trebuie să ne interesăm de simbol pentru că „ne dă de gândit", ceea ce ne dă de gândit aici este o redistribuire a câmpului experienței. Această redistribuire — o vom spune și o vom repeta — nu survine în condiția lumii și a „datului" mundan, istorial, al experienței: ordinea simbolului este alta decât cea a ființei. Dar această redistribuire — o vom spune și o vom repeta — insinuează într-un mod real (dar anticipat și incoativ) „datul" eshatologic al experienței: ordinea simbolului nu e deci străină de ordinea ontologică. Practicile simbolice de care e vorba aici adăpostesc deja, într-un anume fel, realitatea „ființei care nu e încă", care n-ar putea „fi" pe scurt în limitele lumii, dar care se poate realiza aici în măsura în care e simbolizată aici.

[25] Vom înțelege de acum înainte prin „lume" și „ființare-în-lume", pentru a trage învățămintele interpretării date de noi celor două fețe pe care Heidegger le recunoaște locului, o structură mai puțin specifică decât cea a lui *in-der-Welt-sein* și a cortegiului său de determinații (*Unzuhause, Unheimlichkeit*, angoasă etc.) și care înglobează „lumea" și „pământul". Contextul va indica de fiecare dată, sau vom indica noi, în caz că e nevoie, dacă e vorba eventual de realitatea particulară a „lumii" sau a „pământului".

înscrie în durată şi în ordinea obişnuinţei. Pe de altă parte, ea se prezintă ca un violent paradox fenomenologic. Dar aceasta nu o reduce la rangul de absurditate pioasă. Căci dacă fiinţarea-aici îşi vede negat timpul unei contemplaţii, această negaţie este ea însăşi consecinţa unei afirmaţii. Relaţia de includere cedează aici locul unei alte relaţii, care este o relaţie de înfruntare: pentru omul care există în faţa lui Dumnezeu (elucidarea prepoziţiei „în faţa", *coram*, şi a sensului local pe care-l are în mod normal, e una din sarcinile primordiale ale oricărei cercetări consacrate relaţiei mundane între om şi Absolut), pentru omul care există deci liturgic, lumea încetează de a mai fi un orizont, şi apare drept ceea ce nu este, drept o fiinţare care poate fi privită în totalitatea ei. Fără îndoială, liturghia are drept de cetate în lume (e doar o chestiune de fapt), şi noi n-avem de ales, prin neverosimil, între a fi în lume şi a fi în faţa lui Dumnezeu. Ce s-ar întâmpla însă cu o experienţă pe care înfruntarea cu Absolutul ar domina-o integral? Vedenia lui Benedict ne pune înainte răspunsul ei: într-o atare experienţă liturghia ar dejuca toate legile topologiei; locul nu s-ar mai defini în termeni de inerenţă sau, mai exact, inerenţa n-ar mai defini decât în mod secundar omul; omul ar putea „avea loc" fără ca fiinţarea-sa-în-lume să-i furnizeze coordonatele acestui loc. Ceea ce în mod evident nu e de gândit decât în condiţiile unui har care suspendă guvernarea pe care lumea o exercită asupra fiinţei noastre.

b) Subminarea topologicului de liturgic nu poate fi deci gândită aici (şi pretutindeni) decât în termenii *eschaton*-ului său, în orice caz, ai anticipării eshatologice. Istorialitate şi fiinţare-în-lume sunt legate în mod inextricabil. Şi când raportul de inerenţă lumii propriu omului se dezleagă (simbolic sau/şi real), atunci e simultan depăşit şi orizontul istoriei. Ce povară istorială apasă asupra relaţiei omului cu Absolutul? Nu ne întrebăm astfel care este densitatea istorică a religiilor, şi nu ne îndoim că ele sunt făcătoare de istorie. Ne întrebăm în schimb dacă acela care înfruntă Absolutul se află în timpul istoriei şi e fidel logicii acestui timp. Şi ni se pare dificil să răspundem afirmativ. Când lumea e la distanţă, is-

toria se află şi ea la distanţă. Realitatea ei nu e mai puţin anulată decât cea a lumii. Dar, între timp, cel pe care nu-l mai defineşte inerenţa sa lumii nu mai locuieşte istoria; el locuieşte desăvârşirea acesteia, *eschaton*-ul deci, şi această desăvârşire include o transgresiune. În actul în care subminează topologicul, liturghia sugerează astfel o redefinire a locului: acesta n-ar mai fi de gândit ca fiinţare-aici ci ca fiinţare-spre; inerenţa s-ar şterge în favoarea relaţiei.

Vedeniei Sfântului Benedict să-i adăugăm o a doua referinţă: toate icoanele sau statuile în care Hristos copil e reprezentat ţinând în mâinile Sale un glob care e universul — dar despre care am putea spune şi că este lumea. În copilul din Nazaret e de fapt vorba de Absolutul care-şi dă un loc printre oameni, de un Dumnezeu care-şi asumă o fiinţare-în-lume. Or, paradoxul teologic este dublu atunci când fiinţării-în-lume i se adaugă un sechestru (al *omului* care e şi Dumnezeu) asupra lumii, când omul care este Dumnezeu prezent în lume ţine în acelaşi timp lumea în mâna sa. Eu sunt, noi toţi suntem în lume. Dar lumea, care ni se propune nativ drept intranscendentabilă, poate fi obiectivată simbolic (vedenia lui Benedict ne învaţă acest lucru), şi această obiectivitate merge până acolo încât obiectul care a devenit ea se odihneşte în mâinile lui Dumnezeu care sunt şi ale unui om. Nu vom sugera evident că liturghia deschide calea unei inversiuni a raportului de inerenţă. O lecţie trebuie totuşi reţinută: omul care se odihneşte cu totul în Dumnezeu scapă dominaţiei lumii, şi participă la domnia lui Dumnezeu asupra universului.

Exemplele alese aici sunt extreme. Ele ne permit totuşi să acutizăm o problemă. Identitatea liturgică a omului confirmă şi critică deopotrivă identitatea sa topologică. O confirmă, fiindcă ordinea ei eshatologică este în mod necesar adăpostită în ordinea lumii. Şi o critică, luându-i lumii statutul său de orizont de netrecut prin definiţie. Liturghia — a cărei experienţă o poate încerca oricine consimte câtuşi de puţin la existenţa unui Dumnezeu care nu aparţine câmpului transcendental al experienţei, şi cu care să nu fie atât de nebun încât să vrea să întreţină un raport experienţial, în „faţa" căruia să

fie posibil să existe — nu ne promite cu siguranță nici un extaz. Vedenia lui Benedict și alte experiențe analoge nu pot reprezenta deci decât o desăvârșire a liturgicului a cărui responsabilitate nu ne revine și care excedează, printr-un har special, modurile comune în care este îngăduit omului să-și supradetermine liturgic ființarea-sa-aici. Dar dacă Absolutul își poate da o umanitate, și deci o ființare-aici, și poate să se joace cu condițiile apriorice ale ființării-aici, dacă, pe de altă parte, poate autoriza ca o experiență singulară să se prezinte ca o anume punere în afara jocului a ființării-aici, atunci aceste experiențe extreme nu indică oare faptul că liturghia conduce în mod necesar la o joacă cu topologia? Sau, pentru a spune altfel, în liturghie n-am intra oare doar cu condiția de a pune aici în joc logica localității noastre? Pentru a răspunde la această întrebare poate fi important să ținem seama de două puneri în cauză deliberate ale raportului cu lumea care au fost, în monahismul și asceza creștină, *zăvorârea* și *înstrăinarea*[26].

§ 10. ZĂVORÂREA

Locul se desfășoară pentru noi ca lume și ca pământ: ca negare și ca promisiune a unei patrii. Ce joc va juca zăvorâtul în fața acestei desfășurări? Înainte de a căuta să determinăm dacă experiența locului pe care o are este cea a lumii sau a pământului, e necesar mai întâi să sesizăm în conduita sa extremistă aducerea-aminte a unei „localități" care nu poate fi pusă în paranteze. Puțin important este unde anume suntem, dar, oriunde am fi, faptul că suntem undeva va ră-

[26] Un bun studiu sistematic al fenomenului zăvorârii lipsește. A se vedea *Dictionnaire de Spiritualité* 13, col. 217–228 (bibl.); despre *xeniteia*, a se vedea articolul clasic al lui A. GUILLAUMONT, „Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme", în *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Bellefontaine, 1979, p. 89–116 [trad. rom. C. Jinga în: A. GUILLAUMONT, *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, Ed. Anastasia, 1998, p. 117–157]; de asemenea monografia lui A. ANGENENDT, *Monachi Peregrini — Studien zu Pilgern in den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters* (Münstersche Mittelalter-Schriften 6), München, 1972.

mâne un dat primar; multiplicitatea locurilor apare secundară în raport cu legile universale şi apriorice ale „localităţii"; în acest sens, zăvorâtul este în chilia sa „aşa cum" sunt eu în biroul meu. Dar sunt oare toate acestea foarte sigure? Sigur e că zăvorârea e un mod al fiinţării-în-loc. Dar dacă zăvorâtul confirmă facticitatea care domneşte asupra întregii existenţe — şi cum ar putea fi altfel? —, această confirmare nu ne poate face să uităm că aici e vorba de condiţiile unei asceze, de un „antrenament" la existenţă, de un existenţiel şi nu de un existenţial. „Stai în chilia ta, şi ea te va învăţa totul", repetă mereu *Patericul*[27]. Fiindcă aici locul se vede mult mai puţin determinat de ceea ce îl asimilează la cu totul altceva cât de ceea ce îl distinge în mod principial de orice altceva. Zăvorâtul alege să fie *aici* în modul cel mai riguros posibil. Dar există aici mai mult decât o exemplificare riguroasă a destinului comun; şi n-avem de-a face nici cu contrasensul care ar consta în a crede că inerenţa e mai radicală pentru cel care se închide între patru pereţi decât pentru cel care se mulţumeşte să fie în lume. Ar fi simplu de dovedit că desfăşurarea locului, ca lume şi ca pământ, nu este exclusă din chilia pustnicului, şi că închiderea sa în ea nu instituie, în primă instanţă, un mod inedit al topologiei. Lumea nu e absentă din chilie, căci dorinţa după Dumnezeu nu încetează să-i dezvăluie sau să-i aducă aminte ascetului non-domiciliierea şi a străinătatea sa. Nici pământul nu e absent, căci până şi cel mai sărac sălaş poate întrupa pentru om o patrie.

Zăvorâtul se supune deci legii comune. Zăvorârea sa poate trece drept un caz excentric al locuirii. Or, ne-am înşela dacă n-am detecta în aceste aparenţe o profundă ironie. Forţat să consimtă să fiinţeze-aici, zăvorâtul se foloseşte în fapt de loc pentru a nu fi nicăieri, sau aproape nicăieri. Zăvorârea sa e o lucrare liturgică, în care gesturile făcute în faţa lui Dumnezeu îşi subordonează tot ceea ce aparţine topologiei. Omul se preocupă de Absolut în condiţiile lumii. Cazul remarcabil al zăvorârii ne învaţă însă că lumea poate fi redusă

[27] A se vedea, de ex., în *Collection alphabétique*, apoftegmele 49, 116, 281, 399, 415, 494, 500, 736.

la realitatea ei schematică, şi să nu mai fie decât punctul de tangenţă inevitabil între facticitate (fiinţarea-în) şi libertatea care alege liturghia. Identificând orizontul lumii cu cel al chiliei sale, zăvorâtul e astfel cel care se dezinteresează de logica locului. În chilia sa, chiar dacă lumea şi pământul pot să-l asedieze mereu (asceza e o luptă, şi ascetul nu iese totdeauna învingător), zăvorâtul nu este nici străin, nici la el acasă: nu este aici decât pentru a face faţă cerinţelor Absolutului; şi o dată ce am spus că exigenţele facticităţii sunt satisfăcute cu necesitate, trebuie să admitem că zăvorâtul vrea în fond să nu fie nicăieri — că, *simbolic vorbind, locul său este un ne-loc*. Zăvorâtul nu scapă lumii înţelese potrivit definiţiei ei fenomenologice, şi nu scapă nici societăţii oamenilor: trebuie să mănânce şi, după caz, să muncească, să-şi consacre existenţa unor raporturi de producţie. Dar, înţeleasă ca societate a oamenilor, lumea e ceea ce ascetul marginalizează cu totul. Iar înţeleasă ca orizont transcendental al existenţei, ea este cea a cărei lege încearcă s-o dejoace în numele unei guvernări mai fundamentale sau mai originare. Instalându-se în mod vizibil la marginea cetăţii, neavând din existenţa locală decât minimumul cerut de condiţia sa de fiinţă trupească, cel ce alege zăvorârea se expune poate aici chiar exasperării mundanităţii pe care vrea s-o atenueze: literatura duhovnicească n-a încetat niciodată să sublinieze că asceza este un risc, iar nu alegerea unei poziţii de forţă. Dar oricare ar fi hazardurile unei dificile descalificări a topologiei în numele liturghiei, lecţiile oferite de zăvorâre nu trebuie să ne scape. Pentru a fi om în sensul proiectului său (şi dacă Absolutul este o promisiune de relaţie, un atare proiect nu se va impune tuturor, dar nu va înceta să fie raţional şi consistent), zăvorâtul ia o distanţă subversivă în raport cu lumea şi cu pământul; şi, chiar şi atunci când pare să manifeste în exces ceea ce înseamnă fiinţarea-în, şi că n-avem nevoie decât de o chilie pentru a fi în lume, închiderea dovedeşte în cele din urmă printr-o răsturnare a toate că poate numai violentând logica locului ne interesăm fără rezerve de Dumnezeu. Întrebuinţarea locului şi raportul cu Absolutul nu ne mai apar, aşadar, ca fenomene independente — din contră, ra-

portul cu Absolutul implică o anume întrebuințare a locului. Puțin important este unde anume își trăiește solitarul ironica sa subversiune a localității lui. Dar foarte important este ca proiectul său ascetic să fie și cel al unei legături cu locul care să ne furnizeze contururile unui nou concept de localitate.

Această noutate poate fi indicată scurt, dar precis: antrenamentul în experiența liturgică vrea să deschidă un spațiu în care lumea (sau pământul) nu se interpune între om și Dumnezeu. Liturghia, am spus-o, nu este un moment, ci o supradeterminare a topologiei; pământul ne face poate familiarii sacrului, dar nicidecum ai lui Dumnezeu. Dar dacă aceasta este condiția nativă a experienței, atunci lucrarea de transgresiune împlinită de zăvorât sugerează că această condiție nu e poate cea originară, și nu e cea a unei împliniri. Înnebunind topologia pe care și-o subordonează, liturghia insinuează că dialectica lumii și a pământului nu poate fi întregul adevăr al locului. Cu siguranță, ea nu ne face să credem că am putea să concepem un om lipsit de loc. Dar sugerează conceptul unei ființări-aici sau al unei existențe corporale căreia îi revine în mod simultan și esențial faptul de a fi o ființare-în-fața-lui-Dumnezeu. În aparență nimic nu e mai puțin eshatologic decât experiența zăvorârii, nimic care să readucă mai mult în memorie constrângerile istoriei: asceza n-ar putea avea loc în *eschaton*. Modul în care ascetul își joacă ființarea-sa-aici și se luptă cu facticitatea se naște în orice caz dintr-o dorință a *eschaton*-ului. Și confirmând dreptul istoric de a structura o experiență a omului în jurul relației, nedeductibilă din nici o ființare-în-lume, care-l pune pe om în fața Absolutului, el vorbește cu anticipare despre realitățile definitive (sub rezerva că moartea nu este singura figură a definitivului, și că ea nu guvernează ca o eshatologie lipsită de speranță relația omului cu Dumnezeu). Sărăcind la extrem raportul său cu locul și subminând sensul localității sale, ascetul nu neagă existența locului: el afirmă dreptul libertății de a transfigura (precar) logica ființării-în-lume în numele logicii liturgice și dorește instituirea eshatologică a acestei transfigurări.

§ 11. ÎNSTRĂINAREA

De la pelerinajul perpetuu care e *xeniteia* [înstrăinarea] primim sub aparenţe total opuse o lecţie asemănătoare. A nu locui, fie ici, fie colo, a nu avea un sălaş, a nu distinge în lume între reşedinţă şi exil, sau între patrie şi pământ străin, iată ceea ce ascunde o decizie evidentă luată asupra locului şi a manifestării lui dialectice. La suprafaţă, monahul pelerin, care nu se vrea nici de aici, nici de acolo, realizează idealul stoic al cosmopolitului. Pentru el nu mai există nici pământ grec, nici pământ barbar; nici un particularism regional, naţional sau de vreun alt fel nu poate defini sau determina umanitatea sa; şi calitatea de *metec*, care în Grecia clasică desemna cea mai redusă apartenenţă la cetate, o non-autohtonie, este pentru el, se pare, modul unei cetăţenii la dimensiunile lumii. Nu trebuie totuşi să ne grăbim cu o astfel de concluzie. *Xeniteia*, despre care Peter Brown a vorbit frumos ca despre o „beduinizare" a ascezei creştine[28], nu e cu adevărat un cosmopolitism, în măsura în care ea nu oferă modelul unei cetăţenii fără limite, ci mai degrabă paradigma exactă a unei experienţe concepute ca trecere şi non-apartenenţă. Străin de un particularism naţional anume, înţeleptul stoic ştie că întrupează o raţionalitate universală şi că aceasta este critica aceluia, învăţându-ne că în lume e de ajuns să existi conform naturii lucrurilor. Distincţia între metec şi autohton nu mai are valoare pentru el, dat fiind că pentru el nu mai există decât un singur pământ asupra căruia toţi avem acelaşi drept ontologic şi politic — politic pentru că ontologic — de a fi acasă. Or, monahul pelerin nu este purtătorul nici unei soluţii la antagonismul clasic între metec şi autohton care să respecte termenii — politici şi ontologici — în care se pune problema lui. Manifestând decizia exacerbată de a nu exista decât în trecere, peregrinarea invalidează orice drept pe care o apartenenţă la un loc, fie acesta locul cel mai vast dintre toate, pământul locuit, *oikoumene*, l-ar avea de a determina în faţa oricărei instanţe ceea ce e identitatea omu-

[28] P. BROWN, „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", în *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londra, 1982, p. 103–153.

lui. Ca şi alegerea care determină zăvorârea, şi această alegere va putea trece mereu drept un mod străin de a fi în lume, dar de care putem da seamă potrivit raţiunilor care guvernează desfăşurarea locului. Pelerinul înstrăinat fuge poate pentru că orice loc îi apare ca o lume, şi loveşte prezenţa ei cu o străinătate. Sau, invers, refuză să fie aici mai degrabă decât acolo, să fie de aici mai mult decât de acolo, pentru că orice pământ i se oferă ca o patrie. Dar raţiunile care domină fuga sa perpetuă permit să sesizăm aici şi o subversiune simbolică a locului — şi aceste raţiuni sunt, şi aici, liturgice. Două puncte trebuie subliniate, şi ele constituie deopotrivă tot atâtea precizări aduse interpretării zăvorârii.

a) Libera determinare a existenţei ca tranzit neagă în fapt că experienţa locului este cea a unui pământ unde să sălăşluim în pace acasă. Chiar atunci când face loc unei aşteptări, tematizarea heideggeriană a „tetradei" are şi un sunet puţin eshatologic. Jocul pământului şi al cerului, al muritorilor şi divinilor nu desăvârşeşte istoria, o întemeiază. O întemeiază însă conferindu-i o ordine definitivă (sub rezerva „mântuirii" pe care „numai un Dumnezeu" ne-ar mai putea-o da, şi care, în epoca nihilismului, trebuie abia să vină[29]) care permite să întreţinem cu locul un raport de încredere pe care nimic nu l-ar putea pune la cauză. Or, problema experienţei creştine este cea a non-realizării surprinzătoare (surprinzătoare pentru că totul „este" săvârşit între Vinerea Mare şi ziua Paştilor) a *eschaton*-ului. Timpurile acestei experienţe trec drept cele „de pe urmă" [*ta eschata*]. Dar nu sunt cele în care revărsarea Duhului ar institui modurile unei prezenţe definitive a omului faţă de om şi de Dumnezeu, şi în care omul ar dispune pe pământ de o patrie definitiv dată: aceste timpuri sunt cele ale unei experienţe trăite mereu în umbra morţii, şi în care stăpânirea negativului, sau a păcatului, nu e cu siguranţă încă abolită. Aceasta constituie o problemă majoră. Un răspuns clasic a fost dat în monahismul chinovial [de obşte].

[29] Oracolul filozofului: „Nur noch ein Gott kann uns retten" (care constituie de altfel, la rigoarea termenilor, o propoziţie pur analitică), figurează, se ştie, într-un interviu acordat în 1966 şi publicat în *Der Spiegel* din 31 mai 1976, p. 193–219, aici p. 209.

Dacă până şi în istoria desăvârşită pecetluită de evenimentul Cincizecimii, cetatea oamenilor nu se poate dezlega de complicitatea cu „lumea" (înţeleasă aici în sensul ei ioaneic sau paulin — nu există de altfel nici un echivoc între acest sens şi sensul său fenomenologic, orizontul în care existăm este chiar ceea ce, într-o altă perspectivă dar nu contradictorie, textele ioaneice sau pauline numesc *kosmos*), rămâne poate posibil să construim la marginile ei o cetate în care, prin anticipare, omul să poată exista doar potrivit dimensiunii eshatologice a fiinţei sale; este posibilă poate o cetate care să nu fie decât icoana mundană a Cetăţii lui Dumnezeu. Or, dacă împărtăşeşte cu monahismul chinovial aceeaşi radicalitate ascetică, *xeniteia* ne dă ceva mai mult de gândit, subliniind faptul că experienţa liturgică, care trebuie să fie dublată de o experienţă etică a conversiunii (cf. § 27–29), pretinde şi subversiunea a ceea ce nu posedă nici un sens etic: raportul nostru cu locul. Pentru că *eschaton*-ul, care poate fi anticipat, sau la care se poate face aluzie în mod concret, este neinstituibilul prin excelenţă, de aceea locul n-ar putea să ni se ofere sub trăsăturile „pământului". Şi refuzând să intre în logica lui a „construi" şi lui a „locui", monahul pelerin resimte mai brutal decât chinovitul contrazicerea pe care înţelege s-o aducă determinărilor istoriale ale fiinţei sale. Zăvorâtul ne dădea o lecţie asemănătoare: chilia sa nu era decât locul său, şi nu un sălaş pe care şi l-a construit pentru a-l locui. Confirmarea este aici perfectă. Împinsă la ultimele sale consecinţe, experienţa liturgică îi interzice omului să locuiască în pace pământul — dar *orice* liturghie trebuie să primească lecţia acestuia.

b) Desigur, de aici nu urmează că, dorindu-se un metec universal, monahul pelerin ratifică pur şi simplu manifestarea locului ca lume şi non-domicilierea care defineşte „în mod originar", după Heidegger, fiinţarea-în-lume. Dacă admitem ipoteza unei desfăşurări dialectice a locului ca lume şi ca pământ, ar fi deja surprinzător ca un moment al acestei desfăşurări să poată beneficia de un privilegiu în raport cu altul. Sunt, desigur, raţiuni superficiale pentru a lega non-domicilierea *Dasein*-ului de experienţa creştină: filozoful era

conştient de acest fapt şi l-a refuzat expres[30]. Dar, definindu-se ca un trecător perpetuu, monahul pelerin nu ia poziție pe un chip anume al locului. Şi aici, raţiunile ascezei se instituie în amonte de dialectica lumii şi a pământului. Nu e doar posibil, ci foarte sigur că omul căruia i s-a dat o vocație eshatologică e strâmtorat în lume, şi refuză să-şi locuiască pământul natal fără a-şi da consimțământul la precaritatea oricărui habitat. Dar nu aceasta e problema pe care o manifestă *xeniteia* sau căreia îi oferă o soluție. Raportul cu locul pe care îl stabileşte ea este, într-adevăr, un raport de indiferență. Puțină importanță avea pentru zăvorât dacă era aici sau acolo: lumea şi pământul îi puteau învesti chilia, dar protocolar aceasta reprezenta ne-locul în care liturghia punea simbolic în afara jocului topologia. La fel stau lucrurile cu monahul pelerin. Rătăcirea lui, am spus-o, ar putea trece drept un mod de a locui pământul, în totalitatea lui, fără a trece prin medierea unei locuințe pe care s-o posede aici — dar ne-am înşela dacă am adopta o asemenea de interpretare. Ea poate trece şi drept un refuz de a locui în lume, sau drept mărturisirea nelocuibilității lumii. Dar această interpretare ar ascunde o egală eroare. Căci monahul pelerin n-are într-adevăr să ne spună decât un singur lucru: că nici o logică imanentă a locului nu implică experiența liturgică. Aşa cum nu se naşte din familiaritatea noastră „pământeană" cu sacrul, tot astfel liturghia nu-şi are locul său pregătit, scobit, de inconforturile ființării-în-lume (chiar dacă permite *a posteriori* o interpretare precisă a acestor inconveniente). Liturghia este o chestiune de supradeterminare. Şi tocmai ca o subversiune simbolică a ființării-în-lume se propune aici această supradeterminare, fie că locul se desfăşoară ca pământ sau ca lume.

§ 12. Liturghia în amonte de pământ şi lume

Trebuie deci să ne fie limpede că dimensiunea liturgică a experienței nu lasă intactă topologia pe care o supradeter-

[30] Cf. *Sein und Zeit*, p. 176 (Niemeyer).

mină. În experiențele excesive dar exemplare cărora le-am oferit o scurtă elucidare, liturghia vine, din contră, să rupă trimiterea circulară a lumii la pământ și a pământului la lume, fără a ne condamna la a gândi „spiritualul" în mod atopic, ci cerându-ne cu siguranță să ne dăm mijloacele de a gândi locul și corpul cât mai aproape de originea lor, sau de desăvârșirea lor. Paradoxurile zăvorârii sau ale rătăcirii nu sunt nihiliste. Din contră, zăvorâtul sau monahul rătăcitor prezintă importanță în virtutea afirmațiilor ale căror purtătoare sunt chiar atitudinile lor, iar prima dintre aceste afirmații e tocmai cea a unui schimb cu neputință de frânt între existența corporală și experiența liturgică. Zăvorâtul sau monahul rătăcitor nu sunt artizanii nici unei lumi de dincolo: ei subminează lumea sau pământul — ceea ce e diferit. Sensul acestei subversiuni nu trebuie să ne scape. Punând în joc raportul omului cu locul său, liturghia suspendă într-adevăr, sau love̦ște de indiferență, desfășurarea dialectică potrivit căreia pentru cel ce există aici lumea poate lua chipul unei patrii ca și cel al unui pământ al exilului universal. Această indiferență trebuie să rețină atenția și să suscite interpretarea. Locul și carnalitatea sunt condițiile apriorice de care nu se poate dispensa cel care-și asumă riscul liturghiei, condiții care denunță în primul rând situl istorial al acesteia. Dar, chiar dacă implică un joc al omului și al locului, liturghia instituie de fapt ceea ce am numit „ne-locurile": nu spații în care fie absente determinările locale și istoriale ale umanității noastre, dar cu siguranță spații în care aceste determinări intră într-o nouă ordine de semnificație și o nouă ordine de finalități. Și tocmai în acest punct putem înțelege că antagonismul pământului și al lumii nu apasă în fapt cu nici o greutate liturgică. Jocul liturgic al ascetului și al locului (căruia îi corespunde la fel de sigur, chiar dacă într-un mod mai discret, un joc impus oricui vrea să existe înaintea lui Dumnezeu) este acela al supradeterminării. În această privință, el nu trebuie să conteze pe nici o sacralitate care ar fi proprie locurilor sau anumitor locuri (sau „pământului" în general), cu atât mai mult cu cât el nu constituie o obiecție la adresa profanității inerente lumii *Dasein*-ului. Un anumit raport exis-

tențial cu lumea poate da fizionomia sa particulară experienței unuia sau altuia. Dar aici e vorba de hazarduri existențiale fără pretenție la universal — și vom urma o pistă falsă dacă vom lăsa psihologia misticilor să ne dicteze rațiunile profunde ale liturghiei. Vom admite bucuros că acela care tulbură raportul său cu locul, în zăvorâre sau în rătăcire, nu știe în mod necesar ce face; sau mai exact, știe ce face (supune radicalității proiectului său liturgic tot ceea ce poate să se opună faptului că el există mai întâi în fața lui Dumnezeu), dar ignoră implicațiile filozofice ale gestului său. Chiar dacă este repurtată fără știrea lui, victoria teoretică a ascetului nu poate trece neobservată. Liturghia nu se pronunță asupra întemeierii pe care ar putea-o găsi în vreo proprietate esențială a locului, sau a anumitor locuri, sau a unei anume structuri apriorice a localității noastre. E puțin important pentru ea dacă locul este aprioric determinat de o sacralitate sau o profanitate: „lume" sau „pământ" nu sunt nici ceva la care ea să-și dea consimțământul, nici ceea ce ea contestă, ci ceea ce pune între paranteze. Și poate că atunci este legitim să rostim aici pentru prima dată în mod precis numele originarului. Ordinea lui nu este cea a experienței native: fiindcă liturghia este absentă în zorii experienței, și omul nu există în mod imemorial în fața Absolutului[31]. În schimb e posibil

[31] O dezbatere posibilă este deci tranșată: cea care ne-ar opune discipolilor germani ai lui J. Maréchal și ai lui P. Scheuer, J.B. Lotz și K. Rahner, după care există o dimensiune transcendentală a experienței ce trebuie interpretată ca abordare pretematică a Absolutului. Desigur, e o evidență banală că dacă liturghia ne este posibilă, ea ține într-un anume fel de jurisdicția unui *a priori:* realitatea ei dovedește că omul nu e constrâns să existe în unica modalitate a *Dasein*-ului sau în cea a „muritorului". Dar oricare ar fi eforturile lăudabile desfășurate de tomiștii maréchalieni pentru a înrădăcina relația omului cu Dumnezeu în datele primare ale experienței, ele se împiedică de ambivalențe neobservate. Ni se spune că „experiența transcendentală" are de-a face cu Dumnezeu — dar n-ar avea ea de-a face doar cu un sacru care e proprietatea lumii? Ni se spune (Rahner, în *Hörer des Wortes*) că ea are de-a face cu tăcerea lui Dumnezeu — dar n-ar fi vorba aici în fapt de mutismul ființei? Eroarea majoră de interpretare e probabil aceea de a proiecta asupra aprioricului, fără a o mărturisi, o lumină câștigată în mod aposteriori, sau „categorial". Conținutului matinal al experienței tomiștii maréchalieni îi propun în fapt o relectură mai mult decât o lectură: o reinterpretare care survine în fapt după ce travaliul gândirii a risipit ambiguitățile constitutive ale transcendentalului pentru a ne permite să rostim cu rigoare numele lui Dumnezeu. Și aceste ambiguități sunt deci escamotate în mod cu totul nepotrivit.

ca, atunci când e condusă în numele unei eshatologii ale cărei măsuri nu le deţin lumea şi pământul, subversiunea dialecticilor native după care se organizează topologia noastră să ne păstreze limbajul originarului incluzându-l în cel al săvârşirii. Liturghia e o lucrare istorială a omului. Ea este în acelaşi timp lucrarea care ia cele mai mari distanţe în raport cu determinările istoriale ale fiinţei noastre. Jucându-se cu locul în amonte de lume şi de pământ, e posibil deci ca ea să facă aluzie la un mod de a fi fidel „originii", în care lumea nu se interpune între Dumnezeu şi om, şi în care prezenţa lumii şi prezenţa lui Dumnezeu să ne fie co-donate.

§ 13. A CONSTRUI, A LOCUI, A NE RUGA

Zăvorâtul ca şi monahul rătăcitor ni s-au manifestat ca purtători de afirmaţii critice, afirmaţii incluzând tot atâtea negaţii. Şi cea mai mică dintre aceste negaţii nu era refuzul de a lua parte la logica locuirii, a lui *Wohnen*. Despre această logică Heidegger ne-a spus că este solidară cu aceea a construirii, a lui *Bauen*. Şi e sigur că nici rătăcirea, nici zăvorârea nu participă la această logică: lucru evident în ce priveşte *veniteia*, dar nu-i greu să observăm că de fapt chilia pustnicului nu mai e un sălaş construit pentru a locui — „a construi" şi „a locui" se spun în fapt despre locuri pe care le amenajăm pentru a sălăşlui aici în „deschis", pentru ca aici să se reflecteze întreg jocul fiinţării în lume, iar zăvorârea e indiferentă la acest joc. Aceasta nu ne-a ascuns însă faptul că ne-locurile liturghiei nu neagă raţiunile topologice care ghidează ceea ce suntem prin naştere, ci mărturisesc că relaţia noastră cu Absolutul are întotdeauna — cel puţin în timpul care ne duce spre moarte — o dimensiune topologică. Aşa că în localizarea noastră, şi nu făcând abstracţie de ea, ne revine să înscriem modurile unei relaţii cu Absolutul — ştiind *a priori* că nici un loc nu e sfânt şi nu ne cere să ne facem sălaş în el cu acest titlu, chiar dacă locurile pot adăposti sacrul (ne vom îngădui să punem în paranteze problema unei acaparări a locului de către Absolutul însuşi, unde cel mai bun

model îl oferă hristologia şi teologia Sfintelor Taine). Cel care refuză ca lumea şi pământul să-i dicteze ce anume este el nu poate manifesta acest refuz fără a-l transcrie într-un raport cu locul. Un nou exemplu ne poate permite să precizăm aspectul: ce anume face în mod exact cel care, construind temple sau biserici, instituie în lume locuri în care se există în mod liturgic?

Aici, ca şi anterior, tematizarea heideggeriană a pământului şi inserţia acestuia în sânul „tetradei" ne pot permite să punem în evidenţă ceea ce vom refuza să gândim — nu în mod arbitrar, ci din fidelitate faţă de o axiomatică elementară — dacă sub numele de Dumnezeu înţelegem nu un sacru a cărui proximitate nu este garantată, ci un Absolut căruia omul nu-i face faţă decât de la o distanţă infinită. În tratatul despre *Originea operei de artă*, Heidegger oferă o bine cunoscută interpretare arhitecturii religioase — în speţă templului grec. Aşa cum în general, după filozof, specificul operei de artă constă în a cristaliza sau a înnoda în ea tot ceea ce face realitatea lumii şi a pământului, tot astfel templul nu este indiciul nici unei transcendenţe, sau nu face apel la nimic care să depăşească „diferendul" lumii şi al pământului. Aşa cum opera de artă este locul privilegiat al ontofaniei, tot astfel templul este locul privilegiat al unei arătări a umanului (despre care nu ne propunem să vorbim aici) şi a divinului. Dar divinul care sălăşluieşte aici şi se manifestă aici, nu dă dovadă de condescendenţă, logica sa de manifestare nu e cea a transcendentului care asumă o imanenţă: pur şi simplu în templu el sălăşluieşte într-un mod mai evident decât sălăşluieşte în oricare alt loc; edificarea templului precede manifestarea divinului. Templul dovedeşte deci familiaritatea esenţială a zeilor şi oamenilor. Şi dacă opera de artă trebuie gândită ca o „survenire a adevărului", ca o alethofanie, templul pune în operă un adevăr care preexistă lui: el adăposteşte zeii — dar zeii erau deja acolo.

O astfel de interpretare ne este însă interzisă atunci când refuzăm ca desfăşurarea locului ca pământ să ne ofere sau să ne restituie un Eden în care Dumnezeu să fie dintotdeauna familiarul nostru, sau să ne promită o Împărăţie în care El să

fie în fine aceasta. Sub numele de lume sau de pământ nu gândim un spațiu pe care l-am împărți cu Absolutul, sau căruia i-ar reveni să fie învestit de Absolut — gândim, din contră, spațiul unei experiențe istoriale, și logica acestei experiențe vrea ca „pământul" să se interpună tot atât cât și „lumea" între Dumnezeu și noi. Vrem proximitatea eshatologică a lui Dumnezeu. Dar liturghiile care exprimă această dorință nu se desfată cu siguranță de *eschaton;* iar Absolutul nu admite nici o prezență în lume fără ca această prezență să nu consimtă la modurile în care lumea nu manifestă cu evidență această prezență (lumea nu e câmpul teofaniei, ci al clarobscurului, și încă al unei prezențe „kenotice", sau al sacramentului). Astfel, adevărul pus în operă în arhitectura liturgică este altceva decât adevărul pus în operă într-un templu în care se cristalizează sacrul pământului. Într-adevăr, în edificiul liturgic nu se condensează nimic care să fie proprietatea locului. A putut exista o ordine culturală — și vestigiile acestei ordini sunt încă printre noi — în care *domus ecclesiae* domnea asupra organizării conferite de oamenii spațiului în care trăiau. Dar această ordine nu dubla nici o ordine cosmică. Nu numai că ea era născută din libertățile umane (ceea ce nu este diferența sa specifică — templul grec nu apare la inițiativa zeilor...), ci mai cu seamă se suprapunea ordinii native potrivit căreia oamenii locuiesc pământul. Potrivit interpretării heideggeriene, nimic nu însoțește mai bine decât templul ritmul nativ potrivit căruia lucrurile sunt ceea ce sunt, și potrivit căruia se joacă destinul oamenilor și al zeilor. Or, arhitectura liturgică corespunde unui alt ritm și unui alt destin. Acest fapt poate fi enunțat în mod dublu, potrivit dublei desfășurări a locului. Fiindcă Biserica ascultă de o logică deja descoperită, care e cea a non-locului. Fie că se înalță în mijlocul lumii, fie că temeliile sale se sprijină pe pământ, ea nu o critică pe prima mai mult decât cristalizează semnificațiile celui de-al doilea. Am construit-o noi, sau au construit-o strămoșii noștri. Dar noi nu locuim în ea. Și dacă prezența ei vizibilă amintește de revendicările pe care Absolutul le exercită asupra noastră, noi nu locuim în ea decât din timp în timp, atunci când acceptăm că timpul nostru este

kairos-ul înfruntării lui Dumnezeu şi nu doar *chronos*-ul care măsoară prezenţa noastră în lume. Conumerabilă banal împreună cu orice loc, ea stă totuşi la distanţă de toate. Liturghia singură trebuie să dea formă la ceea ce noi suntem acolo. Fiinţarea aici îi este subordonată. Cu alte armonice, ne-locurile zăvorârii şi rătăcirii ne-au învăţat deja acest lucru. Or, aceasta ne impune de asemenea să spunem că biserica nu e un adăpost pe care ni l-am oferi, sub responsabilitatea Absolutului, împotriva inconforturilor unei lumi incapabile să îmbrace pentru noi trăsăturile unei patrii. Acest loc este desigur un memorial, sau o lecţie de gândire teologică. Dar trebuie să ne înţelegem cu privire la această lecţie. Fiindcă Biserica nu se propune ca un spaţiu instituit de o experienţă definitivă, pridvorul ei nu separă nenorocirile istoriei de fericirile *eschaton*-ului. Ea ne propune altceva: locul unei anticipări fragile. Intervalul în care locuim în ea, timpul unui act de cult, sau timpul unei contemplaţii tăcute, pun în afara jocului cerinţele istoriei şi legile pe care lumea şi pământul le fac să apese asupra noastră. Ea nu ne smulge însă istoriei, lumii şi pământului: logica locului va şti întotdeauna să se facă stăpâna ne-locului liturgic. Totuşi, nu-i puţin lucru a utiliza arta de a construi pentru a dejuca în mod simbolic şi la modul anticipării raţiunile istoriale ale „construirii" şi „locuirii", ca şi pe cele ale non-domicilierii noastre „mundane".

§ 14. CORPORALITATE ŞI ESHATOLOGIE

Ne întoarcem atunci, sub presiunea analizelor noastre, la ceea ce constituia punctul de plecare al interpretării noastre a „localităţii": la dimensiunea trupească cu neputinţă de uitat a fiinţei noastre. Temporalitate, corporalitate şi mers spre moarte trimit unele spre altele, şi această trimitere constituie structura elementară a prezenţei noastre în lume sau pe pământ[32]. Mai trebuie oare să ne dăm osteneala să menţionăm

[32] Cf. aici cartea noastră *Note sur le temps*, Paris, 1990, § 4–5.

încă o dată trupul nostru atunci când tema este liturghia? Dacă avem motive să legăm topologia de liturghie, lucrurile trebuie să stea așa: locul nu poate fi gândit independent de trup. Inerența noastră, s-a spus, nu e problema trupului nostru, ci a ego-ului, „trup și suflet"; și nu despre un trup, ci despre un eu, despre un eu care este un trup, despre un trup care este un eu, e vorba în conduitele paradoxale care îngăduie liturghiei să pună în cauză topologia. E astfel poate surprinzător, dar nu lipsit de sens să presupunem că relația noastră cu Absolutul divin trece și prin trupul nostru. Imaginea care poate conduce analiza aici este cea a *dansului*. Nici o liturghie nu face loc dansului — atât ar mai lipsi. Dar niciodată nu vorbim doar metaforic despre liturghie ca despre un „gest" pe care-l facem. Mâinile se ridică în fața lui Dumnezeu pentru lauda de seară. Trupurile se apleacă sau se prosternează pentru închinăciune. Cel care se roagă traduce în limbaj trupesc venerarea prezenței care i s-a dat. Despre acest joc al trupului în fața lui Dumnezeu suntem îndreptățiți să vorbim în cifrul „dansului", și acest joc trebuie să ne apară ca o repunere în cauză a întregului raport „mundan" sau „pământesc" pe care-l întreținem cu trupul nostru. Sunt alte dansuri care nu celebrează decât bucuria ființării aici, sau întâlnirea sacrului imanent pământului. Dar ele ne interzic sesizarea mizelor proprii „dansului" liturgic. Căci ce face cel care „dansează" în fața lui Dumnezeu? Răspunsul poate fi formulat pe scurt: denunță orice interpretare a corporalității care o reduce la limitele inerenței, în ordinea ființei și în cea a manifestării. Așa cum arhitectura liturgică deschide în lume, sau pe pământ, un spațiu pe care nu-l putem locui în mod potrivit fără a pune în chip fragil între paranteze regulile istoriale ale localității, tot astfel „dansul" liturgic transgresează și el aceleași reguli. Această transgresiune va putea fi desigur negată dacă sunt recuzate condițiile pe care le-am atribuit liturghiei, așa cum va putea fi recuzată orice interpretare a arhitecturii liturgice care refuză să vadă în aceasta mai mult decât adăpostul oferit divinului ai cărui familiari suntem în mod nativ. Această negație — ca orice negație care are drept obiect un act de libertate ce supradetermină

facticitatea noastră în numele unor cerințe pe care clarobscurul lumii le lipsește de o evidență totală — nu va întârzia să sesizeze ce vrea să însemne și să facă liturghia, dacă ea se preocupă de un Dumnezeu a cărui divinitate nu e pe măsura nici a unei lumi, nici a unui pământ, nici a tensiunii armonice a pământului și a cerului. Și acest lucru e important.

Fiindcă în „dansul" liturgic e vorba de o concediere simbolică pe care trupul o dă logicii mundane sau pământești a înscrierii sale în loc. Putem lăsa aici fără răspuns problema unei eventuale vocații eshatologice a trupului, și să nu ne întrebăm dacă dansul liturgic nu mimează oare prin anticipare prezența definitivă în fața lui Dumnezeu a omului înviat (ceea ce nu lovește de indiferență această întrebare, ci spune pur și simplu că sensul „dansului" liturgic se manifestă cu o claritate suficientă în timpul care-l conduce pe om spre moartea sa). În schimb, nu putem să nu notăm cum, în timpii privilegiați pe care această întrebare și-i dă, „dansul" liturgic se silește să lege între ele problema lui Dumnezeu (atunci când ea se pune în termeni experiențiali) și problema trupului. Între modalitățile în care gândim Absolutul și modalitățile în care gândim trupul, a arătat la vremea lui Claude Bruaire, există o legătură vitală[33]. Această legătură apare deci în mod limpede în ordinea experienței, atunci când gesturile liturghiei ne interzic să distingem în noi un aspect trupesc, carnal, care n-ar avea alt destin decât cel mundan, și unul „spiritual" care ar purta integralitatea raportului nostru cu Absolutul. Nimeni nu-și ia rămas-bun în viață de la logica locului. Dar „dansul" liturgic insinuează că putem absenta simbolic din lume și de pe pământ nu pentru a oferi imaginea unei morți, ci pentru a face evidentă o dimensiune nici lumească nici pământească a vieții. Chiar și interiorității, s-a spus (§ 1), i se întâmplă să fie prinsă în logica locului. Reciproc, se întâmplă ca până și exteriorității noastre să-i revină să manifeste liturgic un sens pe care nu-l putem deduce dintr-o topologie a inerenței — un sens care înnebunește această logică. Nu ne putem declina identitatea fără să spu-

[33] Cf. *Philosophie du corps*, Paris, 1968, mai cu seamă p. 231–268.

nem unde suntem. Ține de liturghie însă ca ea să facă problema locului mai complexă decât este pentru o fenomenologie în care lumea și pământul constituie ultimul sau intranscendabilul prin excelență. Serviciul hermeneutic pe care ea ni-l face este deci de primă importanță.

§ 15. De la ființarea-aici la ființarea-spre

Topologia nu-și include liturghia pe care o autorizează și care o supradetermină. Pe de altă parte, liturghia nu se poate întemeia fără a întreține o legătură esențială cu topologia. Aceste două teoreme nu vor trebui uitate. Expunerea lor n-are însă pretenția de a răspunde, nici măcar în racursiul epurei, la întrebările ridicate de dubla revendicare pe care o exercită asupra omului lumea și Absolutul, și de tensiunea care le leagă pe una de cealaltă. Întotdeauna (limitele acestui adevăr sunt aici cele ale timpului care ne conduce spre moarte, deoarece din ancheta noastră excludem problema unui destin eshatologic al trupului), aici sau acolo, existăm în fața lui Dumnezeu. Și raportului nostru cu acest aici sau acest acolo liturghia știe să-i impună o remarcabilă subversiune. Nu pretindem însă ca liturghia să-și dezvăluie toate secretele în elucidarea raportului ei cu topologia. Omniprezent, acest raport nu exercită nici o suveranitate asupra liturghiei pe care o definim drept un gest deliberat al celui ce-și subordonează ființarea-sa-în-lume unei ființări-înaintea-lui-Dumnezeu, și o constrânge pe aceea în numele acesteia. Știm, pentru că am învățat-o dintr-o tradiție filozofică, ce înseamnă o prezență în lume. Dar, pe lângă o subversiune simbolică a topologicului, ce fel de logică organizează oare în umbra morții prezența omului în fața lui Dumnezeu? Aici trebuie să relansăm interogația noastră.

C

Non-experienţă şi non-eveniment

§ 16. DESCHIDERE ŞI EXPUNERE

În dispozitivul care prezida interpretarea pe care am dat-o locului figura conceptul de *deschidere*. Dacă intenţionalitatea desemnează în fenomenologia husserliană legătura primordială a eului (sub speciile conştiinţei) cu ceea ce acesta prinde sau primeşte drept obiect, deschiderea, *Erschlossenheit*, desemnează în fenomenologia heideggeriană o legătură încă şi mai primordială. *Dasein*-ul este „deschis" lumii înaintea oricărui act al conştiinţei; şi deschiderea sa lumii are drept funcţie aceea de a sub-întinde gesturile conştiinţei, de a le oferi întemeiere sau fundament. Orice închidere a omului asupra lui însuşi e deci exclusă din start. La început e o punere în relaţie sub forma unei puneri la dispoziţie: sub formalitatea *Dasein*-ului, omul este învestit de lume, interesat de lume, înainte ca el să se fi interesat de viaţa conştiinţei. Inerenţa nu e deci închidere în loc: deschiderea ei dă, din contră, lui aici din fiinţarea-aici dimensiunile lumii. — Ea nu-i dă însă decât aceste dimensiuni. Şi atunci când liturghia vine să neliniştească realitatea topologică a prezenţei noastre în lume sau pe pământ, interpretarea dă peste o adâncire de orizont de care conceptul de deschidere n-ar putea da seama. Liturghia se joacă cu lumea şi pământul, ea dovedeşte, aşa-

dar, existența și legătura esențială pe care o întreținem cu ele. Dar acest joc este jucat în fața lui Dumnezeu și în numele său. Cum să gândim atunci acest față-în-față (nu eshatologic) pe care-l mediatizează lumea și pământul, dar care excedează deschiderea noastră spre lume? Propunem un termen și încercăm să-i dăm o încărcătură conceptuală: vom vorbi aici de *expunere*.

A afirma că, dacă Absolutul este subiect și libertate, dacă omul îi datorează ceea ce este, și dacă această datorie nu trebuie să treacă neobservată de acesta (sau dacă poate, cel puțin, să nu treacă neobservată), atunci structurile elementare ale experienței nu pot să facă din ateism și/sau păgânism un destin pentru noi — a afirma acest lucru înseamnă deci a enunța un adevăr primordial. În schimb, ar fi un contraadevăr să presupunem că o relație cu Absolutul structurează în mod nativ experiența. *Dasein*-ul există fără Dumnezeu în lume — acest lucru însă nu decide dinainte asupra non-existenței lui Dumnezeu, ci învață numai că lumea, ca lume, pune un ecran între el și Dumnezeu. (Și dacă „divinii" intră cu „muritorii" în compunerea „tetradei", încă și mai sigur este că această compunere a lor îl menține pe Dumnezeu la distanță de om.) Acest lucru ne furnizează o dublă învățătură. Nici o constituție existențială a ființei noastre, pe de-o parte, nu poate face să apese o necesitate asupra unui Absolut care se comportă în privința noastră drept Cel care ne lasă să fim: niciodată nu vom exista în fața lui Dumnezeu prin constrângere existențială, eventual fără știrea noastră. Și, pe de altă parte, rațiunile existențiale a ceea ce suntem sunt rațiuni istoriale: ceea ce pentru noi se află la început (neevidența lui Dumnezeu) nu se găsea poate la origine, și nu se va afla la sfârșit, dacă ne e promis un scop/sfârșit dincolo de moarte. Sub numele de expunere nu înțelegem deci un drept existențial de a exista într-un orizont mai vast decât cel al lumii sau al pământului (acest drept n-ar putea fi întemeiat decât pe o hermeneutică a *neliniștii* — cf. *infra*, § 32, și *Note sur le temps*, § 44 —, iar neliniștea nu dă o mărturie clară și distinctă despre o dorință de Dumnezeu, ea este o dorință care nu știe cu adevărat ce dorește): vom înțelege, într-un mod

mai restrâns, posibilitatea ca un astfel de orizont să ne fie dat sau ca să-l deschidem noi înşine, posibilitatea ca noi să anulăm ignoranţa noastră iniţială despre Dumnezeu sau ca Dumnezeu Însuşi s-o anuleze, posibilitatea ca această donaţie şi această deschidere să ne elibereze neliniştea de incertitudinile sale. Expunerea noastră lui Dumnezeu se distinge deci în mod radical de deschiderea noastră lumii prin aceea că ea nu ne vorbeşte limbajul facticităţii, ci acela al unui surplus de experienţă întemeiat pe o donaţie divină sau o dezvăluire a cărei responsabilitate ne revine (cf. § 41–42). Expunerea nu este secretul ultim al fiinţării-noastre-în-lume: pentru că lumea îl menţine pe Dumnezeu în clarobscur, şi pentru că nici o altă relaţie nativă nu ne leagă în mod evident de Dumnezeu decât o familiaritate ambiguă cu sacrul (şi deci pentru că dacă există un *a priori* al *religiei*, acesta nu este un *a priori* al liturghiei). Expunerea e ceea ce nu putem deduce nici din noi înşine, nici din lumea noastră, nici din pământul nostru; şi indică un surplus căruia nu-i lipseşte desigur o întemeiere ontologică (neliniştea), dar care nu e dat întotdeauna în mod distinct decât în elementul existenţialului. Şi chiar dacă lumea şi pământul nu ne satisfac, din această insatisfacţie nu putem trage drept concluzie existenţa unui Absolut cu care am întreţine o relaţie imemorială. Aceste remarci sunt desigur minimale şi ne pot fi de ajuns aici.

Ele nu constituie însă decât primul moment al unei elucidări a expunerii noastre lui Dumnezeu, a cărei ordine o copleşeşte total pe cea a deschiderii noastre lumii. Dacă a lega de libertatea lui Dumnezeu posibilitatea unei relaţii care să ne pună în faţa Lui e de fapt un punct destul de sumar al gramaticii filozofice, această relaţie nu e ea însăşi calificată doar de libertatea lui Dumnezeu (în acest caz ea ar reveni la tipul de relaţie pe care încearcă să-l gândească conceptul de providenţă, *i.e.* cel al unui interes al Absolutului pentru relativ care nu implică nici un interes al relativului pentru acest Absolut), ci şi de libertatea celui care a ales să nu lase ca deschiderea faţă de lume şi locuirea pământului să definească fără rest umanitatea lui, ci să lase ca structurii experienţei care guvernează logica locului să i se supraimpună un regim

liturgic al prezenței care nu va lăsa intactă logica locului, ci care se instaurează fără a-l implica încă: logica expunerii este mai întâi cea a unei consimțiri date unei prezențe și cerințelor de care aceasta e plină. Inerența noastră lumii sau adăpostul pe care ni-l oferă pământul pot fi de ajuns pentru a califica ceea ce suntem: putem alege să nu existăm decât în modalitatea *Dasein*-ului sau în cea a „muritorului". Dar așa cum suntem liberi să afirmăm existența unui Absolut care să fie subiect și promisiune de relație, tot așa putem alege să existăm în prezența lui: să ne expunem lui. Făcând așa, vom lua decizia de a nu mai exista sub revendicarea ultimă a lumii și a pământului. Ex-punerea va decreta indiferentă deschiderea noastră față de lume. Și aceasta vrea să însemne că, dacă ne asumăm riscul ei (căci riscul există, fiindcă pierdem astfel măsurile verificabile ale ființei noastre), liturghia va redistribui toți termenii potrivit cărora se pune poate chestiunea identității noastre.

§ 17. A LOCUI LIMITA

Cine sunt eu deci și unde sunt atunci când mi se întâmplă să mă rog? La cea de-a doua parte a întrebării răspunsul a fost deja oferit — și s-a spus bine că aici era vorba de cea dintâi dintre toate întrebările. Aceasta nu ne dispensează însă de a ne întreba mai precis despre cel care refuză să-și decline identitatea doar întrupând respectuos figurile umanității omului care sunt *Dasein*-ul sau „muritorul". Liturghia este o operă mundană, istorială: tot așa trebuia interpretată legătura pe care ea o întreține cu temeiurile unei logici mundane a existenței pe care ne-o furnizează topologica. Pe de altă parte, și mai mult încă, ea este opera care readuce constant în memorie distanța pe care o stabilește istoria între om și Absolut. Ne rugăm desigur pentru a aduce laudă — și, în orice caz, rugăciunea își manifestă în modul cel mai pur esența ei în laudă —, și lauda poate trece pe bună dreptate drept imaginea sau începerea istorică a unei practici eshatologice. Dar întotdeauna ne rugăm mărturisind în același timp realitatea

cu neputință de uitat a lumii, și faptul că ea se interpune între noi și un Dumnezeu a cărui existență și prezență ni le face clarobscure. Rămâne totuși, și acesta este aspectul care trebuie să ne rețină, faptul că, dacă nici o experiență nu poate omite să o percepă, această interpunere nu primește din partea liturghiei o simplă sancțiune. Ne rugăm aici sau acolo, dar supunând unei subversiuni raportul nostru cu locul. Poate ar trebui să facem un pas în plus. Subversiunea liturgică a topologiei este și un mod — paradoxal — al inerenței. Ea n-are nici ambițiile teoretice, nici puterea de a face din lume sau din pământ un spațiu teofanic. În schimb, cum am văzut deja (§ 9), există o trăsătură esențială a liturghiei care nu numai pune în cauză folosirea locului de către noi, ci, încă și mai radical, realitatea inerenței noastre: lumea apare aici la modul unei închideri, dar al unei închideri care poate fi spartă.

Lumii sau pământului, care nu sunt ființări, ci condiții care guvernează prezența ființărilor, nu le putem atribui o închidere așa cum putem, de exemplu, să-i atribuim una cosmosului: ar fi o confuzie de categorii. Dar nu e un nonsens să afirmăm că, în experiența liturgică, existența trăită în orizontul ultim al lumii se lasă interpretată ca o figură închisă a experienței, și că liturghia permite depășirea acestei închideri. Dându-și din interiorul lumii un orizont care nu mai e cel al lumii, liturghia dovedește că lumea nu e intranscendabilă; și dacă ea nu se reclamă de la un dincolo decât cu condiția unui dincoace, ea dovedește bine că lumea își pierde pentru ea structura de orizont: inerența permite atunci trecerea la limită care permite liturghiei să aibă drept sit hermeneutic frontiera lumii (domeniul lui *in-sein*) și a *eschaton*-ului, sau fruntariile lor. Dar e puțin prea devreme pentru a atribui liturghiei un conținut de experiență precis (cf. § 19 *sq.*). Nu este însă prea devreme pentru a indica faptul că ființării-aici liturghia îi suprapune în fapt o ființare-la-limită. Vorbind limbajul limitei, nu implicăm în mod evident faptul că raportul nostru cu lumea e analog celui întreținut cu o totalitate ontică, și nu trebuie să pierdem din vedere că limita separă aici două ordine ale experienței și nu două regiuni ale ființei

(dincoace-le nu este o regiune din care Absolutul să fie absent). Implicăm însă că liturgic lumea încetează să ne mai învăluie. Nu e ceva ce am lăsa în spatele nostru. În schimb, e o structură a prezenței căreia îi luăm dreptul de a fi determinantul ultim. E un câmp al experienței de la care nu mai aşteptăm nici o promisiune, şi ne dezinteresăm de jocul ei într-un mod mai mult decât simbolic (în sensul restrâns al termenului), în care ne arătăm capabili să consimțim unei alte structuri a prezenței.

Acest dezinteres, s-a spus, nu e desigur lipsit de primejdii. Cel care se roagă nu încetează de a fi prins în jocul lumii. Şi, mai cu seamă, experiența închiderii şi dovada liturgică a faptului că această închidere poate fi spartă nu ne conferă nici o priză asupra Absolutului: frontiera între lume şi realitățile definitive, sau eshatologice, e cea între disponibil şi indisponibil. Liturghia face o operă de negație şi de afirmație, ea neagă faptul că logica inerenței dezvăluie tot cea ce suntem şi afirmă dorința noastră de a exista înaintea lui Dumnezeu. Dar această afirmație ne lasă fără drepturi față de Dumnezeu. Când încercăm să ne rugăm noi contestăm faptul că ființarea-în-lume deține toate rațiunile ființei noastre; şi avansăm ideea că o relație cu Absolutul poate fi primul şi mai ales ultimul cuvânt despre ceea ce suntem. Din faptul că suntem expuşi Absolutului, şi din acela că ne expunem în mod liber condescendenței sale, urmează oare că, rupând câmpul închis al experienței pe care o gândim sub conceptul de „lume", accedem la o formalitate nouă a experienței în care Absolutul vine pentru noi la prezență şi la experiență? Pentru a răspunde la această întrebare se impune examinarea unui paradox: cel care uneşte aşteptarea de mărturisirea unei prezențe.

§ 18. A EXISTA ÎN FAȚA CELUI CARE VINE

Liturghia se manifestă în mod primordial ca un act de prezență. Dar, dacă omului îi revine faptul de a fi expus Absolutului pe care îl smulge inevidenței sale apriorice sau care

se smulge acesteia pentru el, şi de a se expune în mod deliberat lui, nu putem înţelege gramatica rugăciunii fără a recunoaşte perplexităţile introduse de menţionarea lui Dumnezeu în orice discurs în care se vorbeşte de prezenţă. Ce sens să atribuim prezenţei lui Dumnezeu? E nevoie de puţină acribie pentru a sesiza că orice concept de prezenţă construit cu referire la oricare altă prezenţă nu poate conduce decât la ambiguităţi, în cel mai bun caz, sau la echivocuri, în cel mai rău caz. Nu vom putea conumăra prezenţa lui Dumnezeu nici împreună cu cea a lucrurilor sau a oamenilor, nici cu cea a lumii care se desfăşoară pe orizontul oricărei apariţii. Şi dacă lumea ar trebui să măsoare orice prezenţă, atunci ar trebui fie să refuzăm faptul că Dumnezeu ia parte în chip sensibil la o economie a prezenţei, fie să presupunem că nu ia parte decât dându-şi un loc în lume (ceea ce pot gândi doar teologia Întrupării şi teologia Sfintelor Taine). Deci, dacă declinăm aici oferta care ni se face de a nu gândi prezenţa sa posibilă decât ca o asumare a unei fiinţări-aici sau ca o participare la logica fiinţării-aici, ar trebui oare atunci Dumnezeu să fie gândit ca absent? Să fie El Absentul cu acelaşi titlu care i se întâmplă să fie numit Celălalt? Şi ar trebui oare atunci să înţelegem liturghia ca o speranţă că absenţa prezentă a lui Dumnezeu ar putea fi „într-o bună zi" umplută? Această din urmă întrebare ne oferă o sugestie importantă: fiindcă ea insinuează că, spre deosebire de regimul istorial şi mundan al prezenţei, prezenţa lui Dumnezeu trebuie înţeleasă mai întâi drept o realitate sau un eveniment eshatologic. Dar ea ascunde în acelaşi timp o considerabilă slăbiciune conceptuală: fiindcă ea presupune că prezenţa lui Dumnezeu nu e de gândit decât ca parusie, şi că non-parusia e identică cu o non-prezenţă. Or, acest lucru îl putem admite.

Căci dacă nici o proximitate eshatologică nu i se acordă celui ce se roagă (decât în tipul de anticipare pe care-l reprezintă anumite forme de experienţă mistică), există însă un mod istorial potrivit căruia ne este prezent Dumnezeu: lumea care-l menţine pe Dumnezeu în clarobscur, şi care interzice teofania (luată în sens restrâns) nu hărăzeşte liturghia înfruntării doar cu o absenţă. *Liturghia o vom califica deci mai*

întâi drept aşteptare sau dorinţă a parusiei cu certitudinea prezenţei non-parusiale a lui Dumnezeu. Şi astfel vom înţelege că putem conjuga afirmarea unei omniprezenţe divine (cum o impune necesitatea de a nu interpreta non-participarea Absolutului la jocul de prezenţă propriu lumii, aşa cum o interpretează gnoza, pe fondul unui refuz radical al Acestuia de a se compromite cu lumea) şi cererea rugăciunii ca Dumnezeu să vină. Liturghia vrea mai mult decât istoria şi inevidenţa în care menţine istoria prezenţa lui Dumnezeu. Dar dorinţa după *eschaton* nu instituie în mod evident parusia (chiar dacă, vom vedea — cf. § 24 —, un moment al logicii liturgice impune celui ce se roagă să se prefacă pretinzând că Absolutul îi este prezent la modul parusiei). Şi astfel, chiar atunci când rupe astfel închiderea lumii, cel ce se roagă locuieşte o limită şi nu dincolo de ea. Canon al oricărei evidenţe şi al oricărei prezenţe, lumea îl menţine pe Dumnezeu în inevidenţă, şi menţine în inevidenţă prezenţa Sa non-parusială. Acest lucru nu constituie însă aporia liturghiei: el constituie tensiunea care o face să fie vie, şi care ne permite să existăm în faţa lui Dumnezeu în lume, în aşteptarea unei ordini definitive a lucrurilor în care „lumea" să nu mai lovească de neevidenţă prezenţa lui Dumnezeu. Omul care se roagă îşi mărturiseşte istorialitatea sa şi cheamă *eschaton*-ul cerând să „vină" Dumnezeul deja prezent în ordinea clarobscură a lumii.

§ 19. NON-EVENIMENTUL

E posibil atunci să ne întrebăm ceva mai precis despre conţinutul experienţial al liturghiei, nu ca experienţă a lumii, ci ca ipotetică „experienţă" a proximităţii sau a depărtării de Dumnezeu. Principala dificultate pe care liturghia ne face s-o înfruntăm este următoarea: autor al prezenţei sale în faţa lui Dumnezeu (chiar dacă teologia poate spune că acest act de prezenţă este el însuşi o lucrare a lui Dumnezeu în om), cel ce se roagă nu intră în rugăciune ca într-un câmp al experienţei în care datele conştiinţei ar pune în mod evident Ab-

solutul în cauză, ci nu face decât să gospodărească aici spațiul unei posibilități — căci se poate foarte bine ca în liturghie să nu se întâmple nimic care să fie venirea incontestabilă a lui Dumnezeu (sub rezerva teologică deja emisă), fiindcă, prin ce e mai profund în ea, liturghia poate foarte bine să se prezinte drept non-eveniment. Omul care se roagă „face" desigur, se pare, multe lucruri. Dar aceste lucruri — cuvinte rostite sau fraze cântate, atenție acordată neevidentului pe seama atenției obișnuite pe care o acordăm evidenței lumii —, de orice sens le-ar declara pline antropologia religioasă, n-au decât statutul de prolegomene; dovedind extazul omului spre Dumnezeu, ele nu dovedesc în nici un fel condescendența lui Dumnezeu față de om (sau dovedesc că această condescendență e independentă de orice dat al conștiinței). Dacă liturghia nu s-ar baza decât pe unica presupoziție teoretică a atotprezenței lui Dumnezeu, am putea afirma că numai gesturile omului ar trebui să fie adeverite aici. Or, nu ne rugăm decât presupunând mai mult decât atotprezența abstractă a lui Dumnezeu, sau „providența Sa generală". Și în fața unui Absolut căruia îi recunoaște libertatea, omul care se roagă învață mai întâi că expunându-se acestui Absolut, sau locuind limita între ordinea istorială și ordinea eshatologică, așteptarea sa după Dumnezeu nu va constrânge niciodată condescendența lui Dumnezeu. Până unde omul care se roagă își revelează umanitatea, și ce concepte ale umanității sale excedează, dovezile nu ne lipsesc — „antropologia religioasă" suferă de o prea mare abundență a datelor, iar nu de o penurie. Dar omul care se roagă nu o face pentru a-și dovedi existența și un mod posibil al acesteia: el se roagă, pe de-o parte, pentru a subordona evidența a ceea ce este el și evidența lumii sau a pământului inevidenței lui Dumnezeu, și, pe de altă parte, sperând ca Dumnezeul neevident și atotprezent să-i dea garanțiile prezenței sale. Și plecând de la acest fapt, în ciuda incontestabilei importanțe a unei fenomenologii a așteptării lui Dumnezeu, liturghia trebuie să ne apară mai întâi drept o putere umană de a elibera un spațiu unde poate nu se va întâmpla nimic care să dea condescendenței lui Dumnezeu o mărturie lipsită de echivoc în sfera de

imanență a conștiinței. În măsura în care interpretarea are ca obiect cuvintele de care ne folosim în mod curent pentru a vorbi oamenilor, și pe care cei ce se roagă le folosesc și pentru a-i vorbi lui Dumnezeu, sau în măsura în care ea are ca obiect tăcerea în care ne manifestăm de obicei atenția la apariția lumii, și pe care cei ce se roagă o folosesc de asemenea pentru a-i acorda atenție lui Dumnezeu, liturghia asumă caracterul de eveniment. Și îl va asuma mereu într-un mod radical în măsura în care interpretarea se va face interpreta datelor unei „conștiințe". Dar e foarte posibil ca actul de prezență în care constă liturghia să mărturisească într-un mod cu atât mai exact intențiile care-l pun în mișcare atunci când omul, dându-și un timp și un loc în care să existe în prezența și în așteptarea lui Dumnezeu, recunoaște că Dumnezeu este în realitate absent din experiența sa, sau că aceasta nu poate conta pe nici un conținut al conștiinței de care condescendența lui Dumnezeu să fie legată fără un echivoc posibil. (Sau, pentru a o spune încă și mai deschis, e foarte posibil ca noi să nu putem interpreta liturghia decât marginalizând conceptul de conștiință, și cele legate de ea. Aspect asupra căruia vom reveni — cf. § 25, 56.)

Prezența în fața lui Dumnezeu și așteptarea lui Dumnezeu deschid — prin definiție — câmpul liturghiei. Dar, pe de-o parte, așteptarea poate fi frustrată (Absolutul poate să nu vină în experiența conștiinței, lucru despre care vom conveni că este pâinea cea de toate zilele a rugăciunii), și, pe de altă parte, ea nu-mi dă nici un drept asupra a ceea ce sau a celui pe care îl aștept. Sau altfel, cea mai frumoasă arhitectură nu poate constrânge o prezență. Istorialitatea noastră vrea, în plus, ca noi să fim definiți mai mult de așteptarea decât de bucuria unei prezențe depline și libere de ambiguități: și acest lucru implică și aceea că nimeni nu se roagă fără să admită condițiile în care se roagă, și care, chiar dacă îi permit să schițeze astăzi gesturi de laudă grele de un sens eshatologic, califică mai întâi relația sa cu Absolutul drept o inexperiență. Cel care se roagă știe, desigur, în principiu, cui să-i adreseze lauda sau cererile sale: liturghia se instituie în elementul cunoașterii. *Dar cunoașterea și inexperiența nu se*

contrazic. Nu e deci lipsit de sens faptul că transcendența omului poate să nu aibă alt conținut experiențial decât cel pe care omul îl manifestă plecând de la el însuşi, şi ca proximitatea unui Dumnezeu cunoscut să nu vină ea însăşi la experiență — sau, dacă vrem, e posibil ca atunci cunoaşterea să fie singura experiență de la care să se poată recomanda în mod obişnuit liturghia, şi singura de la care trebuie în mod absolut să se recomande.

§ 20. NON-EVENIMENTUL ŞI CRITICA EXPERIENȚEI

Presupunând că liturghia e determinată în mod fundamental de o dimensiune non-experiențială, nu interzicem desigur ca Absolutul să intre în câmpul experienței, şi eventual ca un conținut al conştiinței să poată da mărturie veridică despre condescendența sa. Dar astfel vom dobândi criteriul unui discernământ. Suntem desigur experți în a lega numele lui Dumnezeu de certitudinea experiențială; şi pentru a tematiza această legătură dispunem de un concept, cel de „experiență religioasă". Or, folosirea comună a conceptului — şi această folosire este destinul acestui concept — suferă de un deficit pe care nimic nu-l poate acoperi. Despre cine (sau despre ce) este vorba când plecând de la o *Erlebnis*, de la o „trăire-în-conştiință", ne autorizăm pentru a rosti numele lui Dumnezeu? Sau, este necesar pentru cel ce vrea să existe în fața lui Dumnezeu să se recomande plecând de la un *Erlebnis?* De bună seamă că nu. Căci dacă nu putem să decretăm în mod *a priori* că față de Absolut trebuie să rămânem în inexperiență, mai precis în absența oricărei alte experiențe decât cea a cunoaşterii, putem şti în schimb că orice experiență, al cărei loc este sfera nemijlocirii conştiinței, este prinsă aici în mod necesar într-o inexperiență încă şi mai mare. Nu ne întrebăm aici asupra criteriilor de veridicitate ale limbajului experienței, adică asupra confirmării experiențiale a unei cunoaşteri adevărate — ceea ce nu vrea să spună că aceste criterii nu există, ci doar că interpretarea lor ține de o altă problematică. Dar putem sublinia vulnerabilitatea unui astfel de

limbaj, oricare ar fi posibila lui veridicitate. Prezența (istorică) a lui Dumnezeu nu este parusia sa. Or, (cu o exactitate evidentă) această teză implică printre altele faptul că lumea și istoria mențin în ambiguitate orice apel experiențial pe care îl facem la această prezență. Doar parusia ne-ar putea furniza o evidență apodictică, și ar anula distanța care separă elementul de cunoaștere de cel al certitudinii imediate. Și pentru că nu ne bucurăm de o prezență parusiană, atunci caracterul fundamental nonexperiențial al liturghiei ne permite să criticăm orice teorie în care experiența guvernează cunoașterea lui Dumnezeu, și în care relația omului cu Dumnezeu se realizează în câmpul experienței conștiinței. Din contră, aici cunoașterea se apleacă peste experiență, pe care poate s-o ratifice (este problema „discernământului duhurilor"), pe care poate și s-o refuze, dar a cărei măsură o deține mereu: expuși Absolutului și liberi să ne expunem condescendenței sale, n-avem asupra lui nici o pârghie existențială care să nu fie nevoie să fie criticată (și această critică este mai întâi aprioric). E îngăduit (dar teoretic anevoios) să apelăm aici la experiența conștiinței. Acest apel nu poate risipi însă inevidența prezenței și ambiguitatea de care conștiința îl lovește pe Dumnezeul pe care crede că-l recunoaște intrat în sfera imanenței sale. Experiența este o funcție a istorialității noastre. Acest lucru nu pune nici o problemă câtă vreme vin la experiență doar realități (prezențe) pe măsura lumii și a istoriei. Dar pune probleme atunci când afirmăm că Absolutul însuși vine la experiență. Și singura soluție a problemei (în afară de cazul experiențelor mistice care nu pot fi interpretate decât ca suspendare a guvernării lumii și licărire anticipată a parusiei în clarobscurul istoriei) constă în a nu trece sub tăcere inexperiența la care trebuie să consimtă oricine intră în liturghie.

§ 21. ISTORIA ÎNTRE PARANTEZE

Logica liturghiei se desfășoară în limitele istorialității noastre. Ne rugăm în lume, chiar dacă aici subminăm simbolic raportul nostru cu lumea. Și ne rugăm în istorie: la

distanță poate de originea noastră, la distanță cu siguranță de *eschaton*-ul pe care laudele noastre îl anticipează și a cărui pregustare condescendența lui Dumnezeu poate să ne-o acorde, dar care nu transpare astăzi decât în mod fragil, și a cărui înțelegere cere mai mult decât multiple precauții hermeneutice. Or, noi folosim aici un concept fenomenologic de istorie și istorialitate, care nu e nici singurul de care dispunem, nici cel folosit în modul cel mai obișnuit. Potrivit acestui concept, ființarea-în-lume și istorialitatea sunt coextensive; n-am putea fi afectați de o temporalitate care nu s-ar organiza în același timp ca istorialitate; și dacă timpul e gândit ca orizont al ființei, poate ar trebui ca lumea însăși, potrivit conceptului ei fenomenologic, să nu mai fie lipsită de istorie: aceasta îmbrățișează deci eul și lumea. De altminteri, avem la dispoziție un al doilea concept de istorie, potrivit căruia istorialitatea nu se întemeiază doar pe realitatea fenomenologică a timpului și a ființării-în-lume, și pe o coexistență a oamenilor (o co-ființare-aici) indisociabilă de ființarea-lor-aici, dar și pe o participare la dialecticile care se supraimprimă faptului primar al temporalității noastre, al mundanității noastre și al cortegiului lor de implicații. Potrivit acestui al doilea concept, istoria nu e ceea ce ne traversează în mod nativ în simpla măsură a participării noastre la jocul (nici protologic, nici eshatologic) lumii. Ea este ceea ce facem sau ceea ce se face prin noi, și care ne face la rândul ei prin integrarea noastră într-o rețea de jocuri relaționale nedeductibile din ființarea-noastră-în-lume. Istorială este, de exemplu, participarea noastră, chiar marginală, la dialectica hegeliană a stăpânului și sclavului; istorială în termenii filozofiei post-hegeliene a istoriei dezvoltată de G. Fessard[34] e și participarea noastră (arareori marginală) la dialectica bărbatului și a femeii, sau la dialectica teologică a iudeului și păgânului. Și dacă cerințele eticii se înrădăcinează într-o lege care scapă în principiul său guvernării istoriei — Lévinas poate desigur să

[34] A se vedea înainte de toate *De l'actualité historique*, vol. I: *À la recherche d'une méthode*, Paris, 1960. Bune comentarii oferă aici NGUQEN HONG GIAO (redactate sub supravegherea lui Fessard însuși) în *Le Verbe dans l'Histoire. La philosophie de l'historicité du P. Gaston Fessard*, Paris, 1974.

spună că exigențele ei sunt deja înscrise în gramatica elementară a istorialității fenomenologice[35], dar vom admite cu greu că ea este înscrisă aici în întreaga ei literalitate (cf. § 28) —, ele își câștigă efectivitatea tot în istorie, așa cum îi gândește realitatea acest al doilea concept.

Trebuie să ne apară atunci evident că liturghia reprezintă un exod simbolic în afara istorialității fenomenologice, pe de-o parte, dar și de un anume exod real în afara istorialității „dialectice". Vom vorbi mai întâi despre acest al doilea exod: fapt care ne va permite să-l precizăm mai mult pe primul.

a) În liturghie intrăm prin trecerea le limită înfăptuită de cel care sesizează în lume o zonă închisă a experienței, și sparge această închidere alegând să subordoneze deschiderea sa lumii expunerii sale lui Dumnezeu. Liturghia nu încetează prin această spărtură a ființării istoriale (în sensul fenomenologic al termenului). Și dacă se dezinteresează de spectacolul lumii, ea nu ne face străini în lume, sau față de jocul fenomenologic al lumii. Remarcabil însă e faptul că ea ascunde o anulare (provizorie) a dialecticilor care fac istoria (a participării noastre la „istoria universală"). Cel care se roagă e stăpân sau slugă (pe scurt și fără a presupune că de fapt complexitatea devenirii istorice se rezumă la o domnie a dialecticii stăpânului și a slugii, dar și fără a presupune că relația stăpânului și a slugii trebuie să fie gândită numai în termenii lui Hegel). Dar oricât de puțin se roagă împreună stăpânul și slujitorul (lucru amuzant în ochii oricui se ține exclusiv de termenii hegelieni ai problemei, dar pe care nimic nu ne împiedică să-l gândim, în cazul în care travaliul gândirii constă și în a deranja puțin ordinea evidențelor dobândite), relația lor încetează de a fi dialectica pe care o cunoaștem, sau o versiune mai complexă a acestei dialectici. A pune istoria între paranteze nu înseamnă a o anula (și nu ne dispensează de exigențele etice care apasă asupra noastră dacă nu vrem ca raporturi de violență să fie orizontul de nedepășit al co-ființării-noastre-aici). Oricum însă ne-ar da

[35] Există oare în *Totalité et infini* un alt proiect decât acela de a întemeia etica drept o filozofie primă, și o altă metodă decât dezvăluirea unui sens moral și a unor constrângeri morale prezente în orice loc al experienței?

lumii şi istoriei, liturghia dovedeşte posibilitatea unei suspendări: în intervalul care îi aparţine, ea simbolizează şi realizează împreună o pace şi o fraternitate care, în termeni de *Weltgeschichte*, sunt utopicul sau eshatologicul. Nu ne vom mulţumi desigur cu o împăcare dată la modul intervalului. Dacă stăpânul şi sluga se pot ruga împreună, şi dacă admitem că omul care se roagă sesizează ceea ce îi este mai propriu şi îşi arată liturgic adevărata sa faţă, atunci nu ne vom resemna cu faptul ca participarea sa la jocul liturgic să lase intactă şi dominată de raporturi pe care le guvernează o anume violenţă sau o anume nedreptate, participarea sa la viaţa cetăţii şi a istoriei lumii. Şi pentru că în acest punct liturghia realizează deja ceea ce simbolizează, ea dă forţă tocmai refuzului resemnării. Ni s-a dat deja un loc în care să rezolvăm tensiunile care trec drept secretul istoriei. Aceasta nu ne garantează că, după ce ne vom ruga împreună, vom putea să ne absolvim de orice complicitate cu violenţa şi nedreptatea. Dar vrea să spună că pacea eshatologică nu este utopică. Liturghia ne permite să concepem o topică a *eschaton*-ului.

b) Aceasta ne poate permite atunci să spunem mai multe despre punerea în cauză liturgică a structurilor fenomenologice ale istorialităţii. Am văzut liturghia constituindu-se după o logică a „ne-locului" (§ 10). Ea asumă cu siguranţă localitatea pe care o subminează şi, pe de altă parte, se prezintă ca o practică a timpului a cărei coerenţă o va putea recunoaşte orice fenomenologie, deşi detectează aici paradoxuri. Spaţiul pe care ea îl deschide, timpul pe care îl deschide sunt însă cele ale unui dezinteres, ale unei concedieri date jocului lumii. Evident, nimeni nu încetează de a fi revendicat de lume, chiar atunci când vrea să se dezintereseze de ea: facticitatea nu cedează decât în faţa morţii. Dar pentru cei ce se înfăţişează lui Dumnezeu în timpul fiinţării-în-lume, timpul îşi pierde în fond puterea de a se ordona în istorie şi de a primi un sens din această relaţie de ordine. Timpul liturghiei nu este un prezent lipsit de trecut şi de viitor. El nu pretinde să mimeze în lume acel *nunc stans* al cărui concept ne serveşte pentru a gândi eternitatea divină şi care ne poate servi pentru a gândi acel faţă-în-faţă eshatologic al omului şi al lui

Dumnezeu. El sparge însă, *eros*-ul său este în orice caz acela de a sparge, orice diacronie al cărei orizont hermeneutic necesar şi suficient îl oferă lumea. Orice prezent se construieşte ca prezenţă, acest prezent se construieşte ca o punere între paranteze a lumii de către omul care vrea să se ocupe de o operă ale cărei măsuri nu sunt mundane. Vom sesiza aici poate dificila încercare a celui care vrea să părăsească ordinea (istorială) a „lumii" pentru ordinea (eshatologică) a unui „cosmos" în care lumea îşi regăseşte destinaţia sa primă sau desăvârşirea ei, şi în care, cine ştie, acel faţă-în-faţă al omului cu celălalt om îşi găseşte un sens pe care nu-l poate oferi hermeneutica facticităţii (şi acest lucru leagă critica liturgică a constituirii fenomenologice a istorialităţii de critica liturgică a dialecticilor care fac istoria). Liturghia nu produce desigur *eschaton*-ul şi nu-l instituie. Ea are privilegiul de a aboli între timp violenţele istoriei, dar nu-l are pe acela de a aboli constituirea fiinţării-aici ca fiinţare-în-istorie, suspendarea prezentului de viitor, neliniştea pe care contingenţele posibile o fac să apese asupra realităţilor de azi. Trebuie totuşi să avansăm ideea că ea simbolizează această abolire, şi poate o şi realizează precar. Nu putem voi liturghia fără să vrem să ne aplecăm peste istorie, şi ceea ce dorim întemeiază aici într-un anume fel ceea ce facem. Va trebui deci să spunem că liturghia se vrea şi se face marginală în raport cu structurile fenomenologice ale istorialităţii, şi că omul care se roagă se face deci marginal în raport cu conceptele care gândesc umanitatea omului ca fiinţare-în-istorie şi fac din fiinţarea-în-istorie ultimul cuvânt al fiinţării-aici.

§ 22. NE-LOCUL ŞI VERIFICAREA

Acordând liturghiei statutul de instanţă critică în raport cu raţiunile care pun în mişcare istoria, şi faţă de structurile fenomenologice ale istorialităţii noastre, ar fi incontestabil nefericit să uităm că această critică este poate înzestrată cu o perfectă consistenţă, dar nu este garantată de nici o verificare apodictică — verificabilă nu e decât împăcarea provizorie a

violențelor istoriei în adunarea liturgică. Ne putem desigur folosi de conceptul comod de „verificare eshatologică", elaborat de John Hick[36] — acesta ne va permite întotdeauna să evităm faptul ca un conținut prezent sau altul al experienței să treacă în mod abuziv drept criteriu, ne va readuce în memorie inexperiența, mai mare decât experiența, care marchează relația omului cu Absolutul. Dar nu vom putea interzice în nici un fel ca istoria să se erijeze în critică a rațiunii liturgice, și să o facă în ordinea verificabilului. Și chiar dacă știm bune motive de a ne ruga, chiar dacă Absolutul a dat în amonte de noi dovezile condescendenței sale, totuși transgresiunea liturgică a rațiunilor istorice trebuie să ne apară drept foarte fragilă. Omul care se roagă n-ar întrupa oare din întâmplare o figură săracă a umanității, privată de lumea sau de pământul ei, sau nemaiîntreținând cu acestea decât un raport sărăcit, ba chiar alienat prin suspendarea istorialității sale și refuzul de a regla în istorie problemele ridicate de istorie? Suspiciunea trebuie formulată și nu-i putem răspunde în primă instanță și folosindu-ne doar de o conceptualitate negativă decât mărturisind inutilitatea liturghiei. Vom reveni asupra acestui fapt (§ 30). Dar precaritatea recursului la semnificații (și *a fortiori* la realități) eshatologice, altele decât cele pe care istoria le poate genera ea însăși, n-ar putea fi deja prea mult subliniată. Liturghia rupe trimiterea circulară a lumii la pământ și a pământului la lume, și rupe închiderea istorică (în termeni fenomenologici și în termeni dialectici) a experienței. Ea are motivele sale pentru a face asta. Dar nici o strategie de imunizare nu s-ar putea baza totuși pe ele. Cine sunt eu când încerc să mă rog? Răspunsul se formulează încă o dată în termeni de loc: cel care se roagă absentează simbolic din lume și vrea să scape aievea dialecticilor care fac istoria; și ne-locul pregătit pentru și de către liturghie delimitează un spațiu în care, prin schițare și prin anticipare, dincolo de istorialitatea sa, omul vrea să existe într-un mod definitiv. Dar conceptul unei existențe defini-

[36] „Theology and Verification", *Theology Today* 17 (1960), p. 12–31 (numeroase retipăriri).

tive, eshatologice nu se iveşte totuşi fără pericole teoretice. Vocabularul folosit — cel al insinuării şi al anticipării — nu trebuie să ne înşele. Istoricul măsoară întotdeauna în urmă, în elementul verificabil, ceea ce se pretinde a fi eliberat de sub guvernarea lui; definitivul nu ne e niciodată accesibil decât sub speciile provizoriului; şi singura eshatologie verificabilă e reprezentată de moartea noastră (sau, la Hegel şi Marx, de un sfârşit al „istoriei" care nu deschide un nou eon decât într-o lume asupra căreia noutatea ei nu împrăştie umbra morţii). Ne-locul liturgic îşi merită deci numele. Refuzând să fie definit doar de istorialitatea sa, şi subminând simbolic raportul său cu lumea şi pământul, cel care se roagă nu e simbolic nicăieri. Proximitatea parusiacă a Absolutului îi este refuzată: participarea la dialecticile care fac istoria e tocmai ceea ce el refuză; şi el declară fundamentul fenomenologic al istorialităţii sale neputincios în a determina în ultimă instanţă ceea ce este el. În înfruntarea sa mundană cu Absolutul, el locuieşte deci în tensiunea dintre provizoriu şi definitiv; şi numai un singur termen al acestei tensiuni se pretează exigenţelor verificării. Ne este oare imposibil să gândim că inaccesibilul şi neverificabilul pot să domine identitatea noastră de la distanţă? Sau atunci cel ce se roagă, în măsura în care are un motiv să se roage, nu va redistribui oare termenii oricărei logici a ipseităţii, şi aceasta încă dincoace de moarte? La această întrebare trebuie să răspundem acum.

D

Viitorul absolut: anticipare şi convertire

§ 23. ISTORIE ŞI INTERMEZZO

Interpretarea liturghiei nu poate conta pe ceea ce survine în sfera de imanenţă a conştiinţei: împotriva oricărui privilegiu acordat experienţei conştiinţei în această interpretare, înfruntarea omului cu Dumnezeu se oferea gândirii, pe placul unor negaţii inaugurale şi fundamentale, ca non-experienţă şi non-eveniment. Atât faţă de dialecticile care generează istoria, ca şi faţă de realitatea fenomenologică a istorialităţii, această înfruntare se oferă şi gândirii în ordinea negaţiei, ca ne-loc. Dar dacă, pentru a întoarce prioritar interpretarea spre critica liturgică a istorialităţii „dialectice", acordăm stăpânului şi slugii dreptul de a se ruga împreună, de aici trebuia să concluzionăm, sau să ne oferim mijloacele de a concluziona, că ne-locul istoric al liturghiei lor se oferă ca spaţiu anticipat al unei afirmaţii de primă importanţă: al unei reconcilieri în care nu puteam să nu sesizăm un simbolism eshatologic. Se cer aici două precizări. a) În primul rând ne vom permite să afirmăm în mod neipotetic ceea ce s-a sugerat deja, şi anume că violenţa şi istoria întreţin o legătură esenţială. Filozofiile istoriei sunt menite probabil fie să hrănească ambiţii eshato-

logice, fie să se mulțumească cu scepticismul[37]. Filozofiile morale, pe de altă parte, trebuie să alimenteze poate astfel de ambiții — Kant oferă aici un exemplu clar ca lumina zilei. Filozofia istoriei și filozofia morală de izbesc însă de violență (sau de „reaua voință") ca de un secret inalienabil al existenței în istorie: non-violența poate avea loc în istorie, dar ea nu va fi niciodată un principiu determinant al acesteia. b) Problema moralei și urgența cerințelor ei ne readuc totuși în memorie faptul că dacă istoria nu poate produce *eschaton*-ul, datoria noastră aici și acum e să refuzăm domnia violenței sau a relei-voințe. Și caracterul evident al unei atare hotărâri trebuie să servească măcar la respingerea cinismului care ar fi exemplar pentru experiența liturgică dacă în ea n-ar fi vorba decât de o simbolică eshatologică menită să ne dispenseze de nevoile istorice a căror împlinire nu va produce reconcilierea tuturor cu toți, dar va interzice cel puțin ca violența să pretindă să guverneze singură lumea. Morala e o instanță critică față de istorie, pentru că știe să demitologizeze dialecticile și să ne aducă aminte că și buna voință poate face aici operă de creație. Și ea este o instanță critică față de istorie, pentru că știe că nimeni n-are cu adevărat dreptul de a pune istoria lumii, *Weltgeschichte*, între paranteze, dacă nu s-a achitat mai întâi pe scena ei de drepturile a căror respectare merită poate și ea numele de „liturghie" (cf. § 28). Și acest lucru ar trebui să ne fie de neuitat.

Spre mizeria ei, liturghiei îi aparține astfel în istorie statutul a ceea ce am putea numi un *intermezzo*. Să fie oare de aceea o iresponsabilitate etică și o iluzie teoretică în a însemna aici și acum un dincolo de istorie (și în a nu conferi realitate acestui dincolo decât în limitele istoriei), iar ceea ce facem aici și acum „între actele" ei să fie oare o operă de divertisment? Mai degrabă decât amiaza existenței etice, adevăratul moment al liturghiei n-ar fi oare dimineața relației noastre cu Absolutul, când acesta ne seduce, ne face să ne interesăm de el însuși și ne încredințează legea sa, sau seara

[37] Cf. O. MARQUARDT, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt, 1973, pentru un refuz coerent al motivelor eshatologice (și al oricărui motiv de proveniență teologică) în interpretarea istoriei.

acestei relații, când întreaga istorie fiind împlinită ne va fi cu putință să exultăm în prezența sa? Vom avea de răspuns la aceste întrebări, care nu sunt retorice, și orice teorie a liturghiei care le-ar ignora s-ar condamna la frivolitate și, am spus-o, cinism. Ele au însă — și acest lucru trebuie semnalat aici — un punct orb. Căci nimeni nu poate să le pună fără a presupune că prezentul deține în mod integral măsurile ființei noastre, și că atunci ceea ce suntem nu poate fi determinat azi de ceea ce nu suntem încă, de o înstăpânire a viitorului nostru (și, când e vorba de liturghie, de o înstăpânire tulburătoare a viitorului nostru absolut) asupra prezentului nostru. Or, aceasta e ceea ce nu putem admite: structura temporală a existenței ne-o interzice deja, structura experienței liturgice o interzice încă și mai mult.

§ 24. A EXISTA PLECÂND DINSPRE VIITOR

a) Știm foarte bine, pe de-o parte, că în prezent identitatea noastră este mai întâi testamentul unui trecut. Ceea ce sunt nu se instituie chiar azi, ci mă constrânge, de când încep mă întreb despre mine însumi, să fac un act de memorie: la întrebarea „cine sunt?" nimeni nu poate răspunde fără a proceda și la povestirea unei istorii, chiar dacă aceasta nu e singura direcție pe care trebuie s-o urmeze răspunsul. Nici o fenomenologie a conștiinței născânde nu poate fi întreprinsă. Nici o logică a unei existențe lipsite de trecut nu poate fi elaborată. Dar știm poate încă și mai bine că nici fenomenologia, nici logica existenței nu pot fi construite dacă nu sesizăm învestirea prezentului de către viitor în modalitatea exemplară a grijii (prin care viitorul preocupă prezentul) și a proiectului (prin care acaparăm viitorul). Nici o identitate nu poate fi declinată fără ca noi să mărturisim cum anume am devenit ceea ce suntem. Mai important însă e ca în modul în care ne împropriem ceea ce prin definiție nu aparține nimănui, timpul care nu este încă, sau în modul în care acest timp guvernează prezentul nostru, să sesizăm determinarea cea mai profundă a raportului nostru cu timpul. Și nimic nu e

mai banal decât sechestrul a ceea ce nu este încă asupra a ceea ce este, şi domnia posibilităţii asupra realităţii.

b) Aceasta nu trebuie totuşi să ne incite să credem că experienţa liturgică n-ar fi decât un caz în sânul unei logici mai vaste a anticipării. Ca grijă sau ca proiect, anticiparea ne face să existăm în mod constant înaintea noastră înşine. Ea interzice închiderea prezentului, şi ne interzice să furnizăm un concept „vulgar" al acestuia în care prezentul şi prezenţa ar fi echivalente. Arcuirea posibilului deasupra realului, şi dominarea viitorului asupra prezentului nu pot furniza însă un model interpretativ anticipării liturgice. Ele pot proiecta o anume lumină asupra acesteia. Prezentul liturghiei se construieşte ca orice prezent: ar fi deci iluzoriu să pretindem că-l smulgem jocului comun al conştiinţei. Dar remarcabila problemă pe care acesta o pune interpretului este alta: nu cea a anexării unui timp care nu este încă, ci cea a suprapunerii sau înlănţuirii a două moduri de a fi. Pentru a desemna ceea ce nu sunt (încă), dar ceea ce reprezint liturgic, vom vorbi de un *eu eshatologic*, şi prin aceasta vom înţelege figura egoului în care relaţia cu Absolutul e suficientă pentru a defini omul şi a-l face să fie viu. Această figură e pe deplin posibilă: cum e posibilă desăvârşirea oricărui lucru în Dumnezeu, dacă Dumnezeu a făgăduit aceasta. Dar ea nu e reală decât la modul schiţei sau al realităţii începute: pe deplin real e doar *eul empiric* a cărui relaţie (cu totul reală...) cu Absolutul este prinsă în reţeaua mundană a relaţiilor locale şi temporale care îl determină, unde Dumnezeu nu „e suficient" şi unde lumea se interpune mereu între Dumnezeu şi om. Urmează de aici că posibilitatea eshatologică nu e decât orizontul (sperat) în care să facem experienţa realităţilor empirice şi a realităţii noastre empirice? Logica ne-locului liturgic sugerează aici alte întrebări. Şi dacă omul care se roagă ar exista nu numai în orizontul viitorului său absolut, dar şi manifestând o înstăpânire proleptică a acestui viitor asupra prezentului său? Dacă eul eshatologic singur ar permite interpretarea eului empiric nu doar cu titlu de cea mai înaltă posibilitate dar cu titlu de posibilitate dotată cu o realitate incipientă? Nu ne vom putea felicita prea mult că paradoxu-

rile liturghiei ne permit să accedem la astfel de interpretări, și în fapt ne constrâng la aceasta.

Se impun însă mai multe remarci.

a) Dacă e banal să afirmăm legea potrivit căreia posibilul — viitorul — apasă asupra realului, modurile în care viitorul absolut se înstăpânește liturgic asupra prezentului conduc la afirmații mai puțin banale. Perpetua preocupare, ca grijă și proiect, a timpului care este cu timpul care nu este încă constituie jocul comun al temporalizării. Or, putem să ne întrebăm cu toate aparențele unui lucru permis dacă liturghia nu permite în fapt trăirea unui prezent care să nu sufere ca atare de nici un deficit, și să se poată închide asupra lui însuși fără a întrupa o figură săracă a temporalității. Am dat o rațiune a acestui fapt. Liturghia unește într-adevăr așteptarea cu recunoașterea unei prezențe. Lumea este împărăția non-parusiei, și ea vrea parusia. În schimb, delimitarea ne-locului liturgic se oferă interpretării ca punere între paranteze a lumii și a istoriei. Desigur, liturghia nu instituie parusia. Ea reprezintă însă o anume putere de a pune în afara jocului tot ceea ce îl îndepărtează pe om de parusie: sau, altfel spus, de a trăi o prezență ca și cum — dar numai *ca și cum* — această prezență ar fi parusia. Va fi important deci să remarcăm faptul că, în inima ei, temporalizarea liturgică se dezinteresează de orice viitor care măsoară ființarea-noastră-spre-moarte (chiar dacă e adevărat la modul banal că nu ne despărțim de lumea noastră, și de ființarea-sa-spre-moarte, și deci de povara pe care acestea o fac să apese asupra oricărei temporalizări, numai pentru că vrem să ne interesăm la modul absolut doar de Absolut). Și va fi important în primul rând să remarcăm că viitorul absolut nu e mai întâi *orizontul* experienței liturgice, și că aceasta nu trebuie gândită mai întâi ca manifestând distanța între istoric și eshatologic, ci ca abolind-o. *Eschaton*-ul nu apare, așadar, ca acest cel mai înalt posibil care și-ar ordona în vederea lui realul unui prezent mundan, și ne-ar deporta din acest prezent într-un mod mai radical decât ar face-o orice grijă. Din contră, el apare ca o condiție a unui prezent căruia nu-i lipsește nimic: a unui prezent saturat de sens, pe de-o parte, a unui prezent care poate fi trăit

astfel în desfătarea de o prezență, prezent deci în care nici o posibilitate nu pune în cauză realitatea, pentru că ultimul posibil, *eschaton*-ul, nu mai e la distanță — pentru că distanța care-l definește e aici neutralizată. Destinul mundan al temporalizării va ști să se reintroducă mereu în precara temporalizare liturgică. Pe de altă parte, vom avea de integrat „momentul parusiac" al liturghiei în economia generală a unui timp în care viitorul absolut al omului „neliniștește" orice prezent (cf. § 32). Liturghia are însă ambiția de a deschide câmpul unei desfătări. Bucuria e primul său cuvânt și ea va fi și ultimul său cuvânt (§ 73) (chiar dacă, între acest prim și ultim cuvânt omul care se roagă trebuie să primească o viguroasă lecție de sobrietate și să fie pus în gardă împotriva oricărui entuziasm). Iar această ambiție (și consistența ei) apasă cu o greutate mai apăsătoare decât realizările ei. Logica care ne constrânge aici să facem față unei prezențe ca și cum regimul său ar fi parusiac e lucrul cel mai important.

b) Conceptul unui prezent deplin nu e cel al unei eternități, și liturghia nu exercită nici o putere asupra *eschaton*-ului, în afara celei de a transmuta în mod precar realitatea mundană a prezenței divine pentru a o primi așa cum se primește o parusie. Nu e însă nici o exagerare teoretică să spunem despre cel ce se roagă că situl hermeneutic al liturghiei sale e mai întâi dincoace-le de moarte, și că un anume sens el își supraviețuiește deja lui însuși. Noi nu ne rugăm pentru a uita că suntem muritori. Dar, liturgic, suntem prizonierii unei logici — cea a laudei — asupra căreia moartea noastră nu are nici o putere, și asupra căreia nu se întinde umbra morții. Desigur, liturghiile noastre articulează între ele ființarea-noastră-înaintea-lui-Dumnezeu și ființarea-noastră-în-lume, iar constituirea subversivă (dar precară) a unui prezent în care parusia nu critică prezența istorică a Absolutului nu șterge distanța reală care îndepărtează istoricul de eshatologic. Dar lauda descalifică tocmai această distanță și interpunerea lumii între Dumnezeu și noi. Nu știm poate foarte bine ce vrea să spună a lăuda, dar știm să ne rugăm pentru alte motive decât pentru a lăuda. Rămâne ca prezentul liturghiei, în care vrem ca Dumnezeu să ne „fie de ajuns", să scape oricărei

determinații pe care ființarea-spre-moarte ar putea-o impune prezentului; și regimul prezenței pe care el ni-l propune, chiar dacă mărturisește mai mult decât în mod evident istorialitatea noastră, stabilește între astăzi-ul istoriei și viitorul nostru absolut o continuitate mai puternică decât orice discontinuitate. Liturghia nu ignoră singura eshatologie verificabilă pe care o reprezintă moartea noastră. Ea ascunde în schimb o critică ascuțită a ființării-spre moarte. Liturgic, moartea încetează de a mai fi această ultimă realitate cu care, dacă e să-l credem pe Heidegger, ne putem acomoda făcând din ea posibilitatea noastră cea mai înaltă. Prezentul liturghiei este cel al unui muritor. Dar constituția ei debordează orice temporalizare asupra căreia domnește moartea. Cel care o constituie ia asupra lui însuși un avans mai decisiv decât orice grijă sau orice proiect îi vor permite vreodată să ia.

c) Ne este îngăduit deci, dar într-un sens foarte precis, să stabilim că omul care se roagă există plecând dinspre propriul său viitor. Nu contăm aici pe un travaliu de anticipare care să fie opera conștiinței: ideea e de a smulge liturghiei secrete pe care omul nu trebuie să le cunoască în mod explicit pentru a se ruga. Dar ne întemeiem pe distincția între eul empiric și eul eshatologic ca pe un instrument conceptual care permite să sesizăm în liturghie constrângerile intrinseci potrivit cărora viitorul absolut ia în mod anticipat în posesiune prezentul. Există o realitate definitivă a ceea ce suntem? În ordinea mundană a cunoașterilor verificabile, doar moartea pretinde să întrupeze definitivul — și de aceea poate părea necesar ca ea să fie supusă manipulărilor hermeneutice în stil heideggerian care fac din ea posibilitatea noastră ultimă. Or, experiența liturgică este cea a unei dimensiuni a ființei noastre care lovește cu indiferență orice eshatologie supusă împărăției morții. Nu putem dovedi (în ordinea mundană a cunoașterilor verificabile) că ne este promis un viitor absolut care să fie altceva decât moartea. (În afara „verificării eshatologice" deja numite, nu putem apela decât la învierea lui Iisus înțeleasă ca promisiune.) Totuși, atunci când încercăm să ne rugăm, dovedim excesul ființei noastre asupra ființării-noastre-în-lume; și aceasta face oțioasă manevra care ia în

posesiune ființarea-spre-moarte pentru a face din ea o ființare-pentru-moarte.

N-avem *eschaton*-ul la dispoziția noastră, și definitivul nu ne e dat niciodată decât sub speciile și condițiile provizoriului. Nu putem ignora însă tensiunea între „eul empiric" și „eul eshatologic" fără a pierde orice mijloc de a interpreta mizele experienței liturgice. Această tensiune nu face din omul care se roagă câmpul de bătaie unde s-ar înfrunta două principii. Ea constituie în schimb singurul instrument conceptual care ne permite să surprindem nu numai un exces al „sensului" asupra „faptului", ci și elementul în care „faptul" își livrează toate semnificațiile. Nu aparține liturghiei să dovedească un drept pe care l-am avea de a postexista morții noastre. Îi revine în schimb să dovedească altceva: că, dacă din întâmplare un astfel de drept ne-ar fi acordat, am ști încă de pe acum cum anume să gândim o modalitate eshatologică de existență, pentru că, dacă contrazice legile stricte ale ființării-în-lume, o astfel de modalitate știe totuși să se insinueze aici și acum în limitele raportului nostru cu lumea. Logica *eschaton*-ului se amestecă liturgic în aceea a ființării-noastre-spre-moarte. Așa cum nu posedăm nici un fel de viitor, nu posedăm nici viitorul nostru absolut, cu atât mai mult dacă acesta trebuie înțeles în ordinea promisiunii și a darului. Și, totuși, acest viitor guvernează experiența liturgică. Desigur, e posibil să ne rugăm și ignorându-l. Dar nici o înțelegere a liturghiei nu e posibilă dacă nu sesizăm aici străpungerea în care revendicările eshatologice ale Absolutului se substituie revendicărilor istorice ale lumii; desigur ele nu abolesc facticitatea acestora, ci iau în posesiune ne-locul liturgic permițând o anume ocultare a facticității noastre care să nu fie o operă de divertisment. În acest sens, *eschaton*-ul nu e orizontul în care trăiește omul care se roagă, ci e deja secretul *prezent* al rugăciunilor noastre.

§ 25. Conștiință și suflet

Cel care se roagă nu este el însuși și un altul. Liturghia revelează însă că nu intrăm aici fără a manifesta o tensiune

(între eul empiric şi eul eshatologic); şi această tensiune poate îmbrăca forma unei contradicţii. Prezentul liturghiei e intersectat de istorial şi eshatologic. Şi predându-ne stăpânirii realităţilor definitive, liturghia nu ne scoate de sub stăpânirea pe care o exercită asupra noastră lumea şi istoria. Ne este astfel foarte limpede — e de altfel un dat banal al experienţei — că opoziţia liturgică între raţiunile istorice şi raţiunile eshatologice ne interzice să dăm seama de liturghie în termenii care ne servesc pentru a da seamă, speculativ, de o posibilă fericire veşnică. Contrasensul aparent care confundă prezenţa Absolutului şi parusia lui e atunci impus liturghiei, impunându-i să fie posibilul loc mundan al celei mai mari fericiri. Dar pentru cel care există plecând dinspre propriul său viitor absolut faptul că el nu locuieşte nicăieri altundeva decât în istorie, oricare ar fi subminările liturgice ale istorialităţii, e cu neputinţă de uitat. Pentru că nu este în mod primordial o altă înţelegere a acestui fapt decât eshatologică, liturghia este şi revelatorul cel mai sigur al istorialităţii noastre. Iar pentru cel ce vede lumea reînvestind — sub chipul grijii, al inevidenţei lui Dumnezeu etc. — timpul şi locul pe care voia să le sustragă guvernării sale, liturghia poate fi şi prilejul celei mai mari derute. Legile care domină în lume viaţa conştiinţei nu pot fi încălcate; eul nu poate înceta de a fi determinat ca deschidere faţă de lume; deci nu putem folosi conceptul de „eu eshatologic" ca şi cum acesta ar da seamă de o existenţă aici şi acum transfigurată.

Pentru a purcede la o clarificare conceptuală, trebuie deci să purcedem la o distincţie terminologică. Vom spune deci că eului istorial sau empiric îi revine să existe liturgic la modul *conştiinţei*. Şi despre eul eshatologic vom spune că ordinul său e mai puţin cel al conştiinţei cât acela al *sufletului*. Să precizăm. Există o „viaţă duhovnicească" şi o psihologie a experienţei liturgice. Şi nici chiar cvietismul n-ar putea spune despre conştiinţă că e absentă din înfruntarea omului cu Absolutul. Rugăciunea se lasă definită în mod obişnuit ca un act de atenţie, sau ca o „considerare", în limbaj bernardian, şi acest uz comun nu e nelegitim. Dar aşa cum am remarcat mai sus (§ 19), o interpretare întreprinsă în mod pri-

mordial în termeni de conținuturi de conștiință ne poate face să ignorăm adevăratele mize ale liturghiei. Ține de logica acesteia și de negațiile inaugurante care-i imprimă caracterul specific ca experiența ei să scape — dacă nu în totalitate, cel puțin în regiunea ei cea mai profundă — jurisdicției conștiinței. S-a spus de ce anume un dispozitiv conceptual al cărui centru îl ocupă conștiința nu ne permite să facem dreptate învestirii noastre de către lume, pentru că această învestire este condiția impusă conștiinței. S-a spus de asemenea de ce anume relația noastră cu Absolutul nu se întemeiază pe aceeași „deschidere" care determină raportul nostru cu lumea, ci pe o „expunere" care unește faptul unei puneri la dispoziție originare (dar aproape ocultat de structura experienței care e lumea) cu acela al unei libertăți care-și dă consimțământul la această punere la dispoziție, și îi conferă astfel o totală actualitate. Putem atunci să facem un pas în plus și să păstrăm limbajul „sufletului" pentru a desemna această regiune a vieții mai profundă decât cea a conștiinței, dar în stare să răzbată în sfera conștiinței, unde se înnoadă relația omului cu Dumnezeu. Contrar sensului cu care este încărcat în mod tradițional conceptul său, sufletul nu primește astfel drept dimensiuni dimensiunile vieții înseși. El nu poartă nici întreg sensul teologic al vieții: trupul nostru deține și el un astfel de sens. Dar va trebui spus că el poartă, în ultima instanță, toată coerența experienței liturgice: el nu poartă singur povara revendicării pe care Absolutul o exercită asupra omului (trupul și conștiința poartă și ele această povară), dar el singur ne spune că această revendicare excedează tot ceea ce experiența poate surprinde din ea, și că, sub pedeapsa prăbușirii în psihologism, liturghia trebuie să se acomodeze cu acest exces. Și tocmai în acest sens conceptul său depășește determinațiile istoriale și empirice ale eului, și se leagă în mod cu neputință de frânt de acela al unui „eu eshatologic".

În clarobscurul lumii și al istoriei, liturghia este, dacă e să vorbim în termeni de conștiință, această experiență în care conștiința înfruntă un Absolut neevident, și nu-și poate lua rămas-bun, dacă nu de la o perpetuă ambiguitate, cel puțin de la necesitățile unui perpetuu discernământ căruia nu-i este

garantată nici o infailibilitate. Nimeni nu intră în liturghie fără a voi ca Dumnezeu să-l viziteze. Dar nimeni nu face experiența liturghiei fără a învăța că Dumnezeu nu este aici niciodată prezent pentru conștiință într-un mod pe deplin evident. Știu că Dumnezeu e prezent. Ne prefacem chiar că asimilăm prezența sa unei parusii. Dar știm la fel de sigur că în sfera imanenței conștiinței putem da dovada atenției noastre, dar nu și dovada apodictică a unei vizitări. Mutând relația liturgică a omului cu Dumnezeu din sfera vieții conștiente, nu pretindem desigur că Absolutul se refuză conștiinței. Nu pretindem că e de negândit o eshatologie a conștiinței în care aceasta, eliberată de clarobscurul lumii, ar evita orice primejdie a unei confuzii între Absolut și sacrul care-și are sălașul în lume, sau între prezența sa la Dumnezeu și prezența lui Dumnezeu. Dar modalitățile istoriale ale vieții conștiente nu permit cu siguranță ca o astfel de eshatologie să poată îndeplini aici o funcție hermeneutică. Și pentru că aceste modalități nu pot fi transgresate (sau pentru că transgresarea lor, în anumite forme ale „experienței mistice", nu se supune nici unei legi decât celor ale arbitrariului bunăvoinței divine), experiența liturgică nu poate fi interpretată ca o experiență a conștiinței fără ca logica intrinsecă a liturghiei să se prăbușească. Dacă liturghia nu ne-ar pune în joc decât în ordinea conștiinței, atunci condescendența și prezența lui Dumnezeu s-ar măsura după ceea ce parvine la conștiință, în cele din urmă după etalonul sentimentului, și ar fi expusă tuturor criticilor sentimentului religios. Dar în elementul *a priori*-ului ca și în acela al libertății, locul experienței liturgice îl constituie expunerea noastră la Absolut — „sufletul" nostru. Suntem destul de liberi pentru a deschide câmpul unei vizitări divine, și libertatea noastră confirmă astfel o posibilitate transcendentală pe care o smulge ambiguității. Vizitarea divină, s-a spus, ține de o logică a non-evenimentului și nu de o logică a trăitului, a lui *Erlebnis*. Cel care vrea liturghia trebuie deci să înceteze a mai fi definit drept conștiință. Altfel liturghia ar deveni ceea ce ar trebui considerat drept altul său, locul deliberat al experienței religioase și al ambivalențelor sale, sau l-ar conduce la nefericire pe cel că-

ruia i-ar promite desfătarea unei prezențe sensibile fără să-și poată ține promisiunile. Aceasta nu ne spune că, destituită de orice privilegiu și încetând să mai conteze drept ultimă instanță, conștiința încetează liturgic să mai posede o semnificație oarecare. Ne spune însă că în virtutea istorialității care o marchează integral, realitatea eshatologică a liturghiei rămâne în afara atingerii ei.

§ 26. DIALECTICA DUPLICITĂȚII

Cel care se roagă nu este el însuși și un altul. Tensiunea care se cuvine a fi identificată între viața „sufletului" și experiența conștiinței nu conduce la nici o explozie a eului: ea ne permite doar să dăm seamă de modul în care istorialitatea care love̦ște orice gest conștient nu supune legii sale și non-experiența liturgică. Rămâne însă faptul că această tensiune ne constrânge să surprindem în inima prezentului, atunci când acest prezent își pregătește locul său pentru întâlnirea omului cu Absolutul, ceea ce ni se va permite să numim o duplicitate: un diferend nativ între stăpânirea pe care provizoriul (istorialul) o exercită asupra omului și cea pe care o exercită asupra lui definitivul (eshatologicul). Conștiința și raportul care o leagă de trup, de istorie și de lume, nu sunt suficiente pentru a declina identitatea noastră (și acest lucru e valabil desigur și dacă încetăm să mai vorbim limbajul conștiinței pentru a-l vorbi pe cel al „deschiderii" spre lume). În mod simetric, liturghia nu afirmă excesul eului asupra realității istoriale decât confirmând-o pe aceasta. Provizoriul trimite spre definitivul care pune stăpânire pe el în mod incipient, la marginile experienței. Iar definitivul trimite spre provizoriul care îi furnizează adăpostul său prezent. Dar dacă frontiera între provizoriu și definitiv trece prin prezentul nostru, trimiterea lor reciprocă nu ne furnizează nici un concept înglobant care să dea seamă de ceea ce suntem noi în elementul acestui prezent, nu ne furnizează nici o măsură univocă a umanității noastre. Întrebarea privitoare la om (*quaestio de homine*) trebuie deci să conteze pe un conflict

al semnificațiilor, care e și un conflict al dimensiunilor. Liturghia contestă ființarea-noastră-în-lume și o subminează. Eshatologia empirică reprezentată de moartea noastră falsifică (în ordinea empirică) speranțele eshatologice care hrănesc liturghia. Am putea fără îndoială să refuzăm să gândim o insinuare a *eschaton*-ului în istorie, rezervându-i drept împărăție un dincolo ale cărui rațiuni să fie indiferente la logica mundană a existenței. Astfel însă am dovedi doar necunoașterea de către noi a acestei logici: căci adevăratul raport al istorialului și eshatologicului nu e numai un raport de succesiune lineară, el se prezintă și ca o împletire. Așa cum se oferă interpretării noastre, liturghia ne autorizează să refuzăm identificarea definitivului drept acel dincolo de moarte. La modul anticipării și al subversiunii, acel „dincolo" are liturgic loc în dincoace-le de moarte. Dar diferendul care se traduce prin stilul subversiv al unei astfel de anticipări este de neîmpăcat aici și acum: duplicitatea este deci un caracter al ființei noastre cu neputință de pierdut din punct de vedere mundan.

Nici provizoriul, nici definitivul, nici ființarea-în-lume, nici ființarea-în-fața-lui-Dumnezeu nu sunt suficiente pentru a spune cine suntem; și la început, în punctul inițial al experienței, se află posibilitatea diferendului lor. Suntem definiți, pentru a folosi alte cuvinte, de o facticitate și o vocație, de un a fi și un a putea-fi nedeductibil din a fi. În numele acestui a putea-fi liturghia ne permite să ne jucăm cu localitatea noastră, în numele său ea ne permite să existăm plecând dinspre viitorul nostru absolut. Posibilul care se întemeiază pe promisiunile atribuite Absolutului (și n-am înfățișat aici, în mod restrâns, decât promisiunea unei relații cu necesitate oferite de Absolut dacă e subiect) nu e desigur contrazicerea logică a realului constituit de ființarea-noastră-în-lume. E un posibil care vine în real. Dar dacă există un loc în experiență pentru un început mundan al marii păci eshatologice în care lumea să nu se mai interpună între om și Dumnezeu, și în care cerurile să cânte fără ambiguitate slava lui Dumnezeu, astfel încât ființarea-în-lume să se desfășoare în mod organic ca ființare-înaintea-lui-Dumnezeu, deci ca liturghia să treacă

astfel drept o ultimă dimensiune a facticității noastre, un astfel de început rupe totuși cu raționalitatea care guvernează existența noastră mundană, și nu poate îmbrăca decât caracterul unui har care scapă universalului. Duplicitatea noastră întreține o legătură esențială cu clarobscurul lumii. Facticitatea ființării-noastre-în-lume nu e noaptea absenței lui Dumnezeu în care doar moartea ar avea ultimul cuvânt, ea nu e nici miezul zilei în care prezența lui Dumnezeu ne-ar fi evidentă: ea este diferendul primordial dintre „clar" și „obscur". Acest diferend poate fi reglat prin compromis, iar conceptul de clarobscur, care exclude faptul că lumea este locul calificat al teofaniei, precum și faptul că îi este hărăzit să nu cunoască Absolutul decât ca Absent, înregistrează tocmai acest compromis. Experiența liturgică impune însă ca diferendul dintre „clar" și „obscur" să rămână de neîmpăcat. Lumea nu e doar întuneric, iar istorialitatea noastră nu e doar ateism. Umbra morții amenință însă aici orice lumină. Și liturghia este tocmai această margine a lumii și a istoriei în care exigențele Absolutului ne dau puterea să risipim această umbră. Clarobscurul lumii ne spune că putem exista în prezența lui Dumnezeu fără ca această prezență să anuleze stăpânirea morții. Din contră, liturghia ne propune un mod de experiență în care moartea nu mai e secretul vieții. Existăm oare pentru Dumnezeu sau pentru moarte? În ciuda luminilor pe care moartea nu le stinge, prezența noastră în lume ratifică eshatologia empirică reprezentată de moarte — și în ordinea faptelor aceasta e nefalsificabilă. Din contră, liturghia neagă faptul că moartea ar fi ultimul cuvânt al vieții — și are motivele ei pentru a purcede la această negație. Dar câtă vreme liturghia rămâne o margine a experienței — e definiția sa istorială — diferendul între ființarea-spre-moarte și ființarea-înaintea-lui-Dumnezeu trebuie să rămână —, duplicitatea noastră evită deci ca întrebării privitoare la om (*quaestio de homine*) să i se dea un răspuns consimțind la un imperialism al „faptului", dar evită și orice răspuns care s-ar închide într-un refuz superficial al facticității.

§ 27. NEFERICIREA LITURGICĂ A CONŞTIINŢEI

Aici trebuie să relansăm problematica noastră. Am spus-o deja (§ 23), experienţa liturgică riscă nu doar un singur pericol, şi alibiul pe care-l poate furniza celui ce refuză să locuiască lumea în respectul şi promisiunea libertăţii şi a dreptăţii nu este cel mai mic dintre ele. Chiar dacă putem formula ideea (şi proiectul) unei liturghii coextensive existenţei, ne rugăm de fapt între actele ei. Dar nimeni n-ar trebui să se expună acestui risc fără teamă sau fără să se întrebe dacă atunci când se vrea a fi pe deplin atent la Absolut, nu cumva se face surd la chemarea oamenilor (şi nu uită oare că şi etica posedă ea însăşi o încărcătură eshatologică dificil contestabilă). Cum, şi după ce ordine a finalităţilor, să justificăm timpul care pare furat de sarcinile urgente, şi care nu suferă întârziere (alta decât cea a interpretării), ale moralei şi politicii? De ce să cerem un viitor absolut, şi ca el să investească prin anticipare prezentul nostru, atunci când suntem în mod atât de evident neîndemânatici în a face faţă chiar exigenţelor înscrise în logica prezenţei noastre în lume? Vom răspunde mai departe la aceste întrebări remarcând că, oricât de puţin i-am sesiza economia simbolică, intermezzoul liturgic nu e furat nici unui negoţ, ci e câştigat cu titlul de „veghe" asupra unui timp care nu e cel al lucrării etice (cf. § 30 *sq.*). Dar, în faţa punerilor în cauză a căror mize şi formulări le cunoaştem bine, e necesar încă în acest stadiu să mărturisim că nu găsim cale de ieşire fără a consimţi la o anumită „nefericire" liturgică a conştiinţei. Mai nefericită decât oricare alta, în fenomenologia hegeliană, e conştiinţa care încă ignoră consecinţele reconcilierii hristologice între finit şi infinit, pământ şi cer, care trăieşte din „nostalgia nesfârşită" a unui „dincolo inaccesibil"[38], şi este astfel incapabilă să existe în „pacea unităţii". „Pacea unităţii", să reamintim, este faptul unei conştiinţe care din experienţă în experienţă a parcurs întreaga istorie posibilă, şi reprezintă o desăvârşire a umanului tot atât de eshatologică pe cât de eshatologică este

[38] *Phänomenologie des Geistes*, p. 163–164 (ed. Hoffmeister).

„știința absolută" (vom reveni: § 45 *sq.*). Sub forma exasperată pe care o îmbracă în creștinism, conștiința nefericită deține și ea o știință definitivă. Ea cunoaște reconcilierea survenită între Spiritul absolut și spiritul omului. Ea știe că adevărata natură a omului nu are drept loc începutul ci sfârșitul — și că în străfundurile lui însuși omul este definit drept cetățean al Împărăției. Dar ea ignoră, spre nefericirea ei, că această Împărăția n-are altă realitate decât cea mundană, nici alt timp în istoria săvârșită decât cel al lumii. Reprezentându-și deci *eschaton*-ul ca pe un dincolo și Împărăția ca pe altceva decât lumea, conștiința nefericită nu poate trăi decât dilematic: sau lumea, sau Împărăția; sau istoria, sau *eschaton*-ul. Dar în această reprezentare ea se înșală, și uită că rezolvarea survenită deja a oricărei tensiuni dintre Absolut și om deschide celui care o înțelege porțile existenței definitive. În lipsa sesizării în existența sa mundană a condițiilor care fac îngăduită o fericire, conștiința nefericită poate încerca să se dezintereseze de lume. Dar cine pentru a căuta Împărăția încearcă să locuiască altundeva decât în lume nu locuiește nicăieri. Cu alte cuvinte, nefericirea ei e de a ignora că, pentru cine știe să interpreteze evenimentul din Vinerea Mare, ființarea-în-lume și ființarea-înaintea-lui-Dumnezeu se acoperă întru totul.

Conștiința nefericită hegeliană întâlnește alte probleme decât problemele explicit religioase. Pe de altă parte, religia, despre care Hegel repetă că este „duminica vieții"[39], nu e cauza nici unei nefericiri pentru cine se preocupă de veșnic și nu de temporal. O astfel de nefericire trebuie să fie tematizată însă din momentul în care liturghia ne apare ca locuirea unei margini, și nu doar ca o critică a ființării-în-lume ci și ca punere între paranteze precară a exigențelor presante născute din prezența noastră în lume. Lumea ale cărei margini le ocupă liturghia nu e sortită frivolității, și liturghia nu poate pretinde că întrupează întreg seriosul vieții. De fapt, ea suferă de o dublă distanță. Ea este la distanță de realitățile definitive pentru care ea nu reprezintă mai mult decât un

[39] Cf. *Vorlesungen...*, *op. cit.*, p. 4, 32, 62.

început. Ea este la distanță de tot ceea ce, în domeniul provizoriului, ne cere cu insistență să purtăm de grijă. Prima distanță ne amintește limitele în care se exercită înstăpânirea eshatologicului asupra istorialului: ea impune liturghiei să nu confunde prezentul deplin pe care-l trăiește ca și cum Absolutul i-ar fi fost prezent la modul parusiei cu prezentul etern al unei eshatologii realizate. A doua distanță e încă și mai importantă aici. Cel care între actele existenței locuiește la marginile lumii nu-și ia astfel rămas-bun de la un loc unde i-ar fi imposibil să fie cu adevărat uman, și unde nu i-ar fi cerut să fie. Și, în ciuda ambiției teoretice care animă proiectul său, marginalitatea experienței liturgice trebuie plătită cu o renunțare reală pe care nu o compensează o luare în posesie la fel de reală. Cel care între actele existenței se dezinteresează de jocul lumii nu se bucură însă de bunurile veșnice ale Împărăției —, acest dezinteres nu-l întoarce de la o împărăție a vanității, ci, din contră, întrupează refuzul temporar de a asuma responsabilitățile cele mai grave înscrise în logica istorialității noastre. Nu e nevoie deci de glose lungi pentru a face să se înțeleagă că nu delimităm ne-locul liturghiei fără a risca nefericirea celui ce se reclamă de la măsurile eshatologice ale umanului fără a deține însă identitatea sa eshatologică, și că atunci îl putem bănui de incapacitatea de a exista la modul uman în lume. Tonalitatea fundamentală a experienței liturgice nu e cu siguranță această nefericire. Dar dacă vrem cu adevărat să știm ce facem — și ce nu facem — atunci când ne rugăm, nu vom înceta să o resimțim, sau cel puțin să-i admitem posibilitatea și coerența.

Pentru cine pretinde să fie aici și acum omul definitiv și deplin uman nu există nici un conflict între istorial și eshatologic. Dar existăm oare noi aici și acum, în întregul experienței, așa cum vom fi pentru totdeauna? La Hegel răspunsul este da — și va trebui să examinăm mai îndeaproape această teză. Și atunci urmează tot la Hegel că un inconfort perpetuu n-ar putea fi o modalitate insurmontabilă a existenței. Dar dacă răspunsul este nu (ceea ce admitem în mod axiomatic, sub rezerva precizărilor și dezvoltărilor pe care va trebui să le oferim), atunci insatisfacția nefericită a omului prins între

o istorie pe care o locuieşte poate mai puţin bine decât alţii şi un viitor absolut care nu transfigurează întreg prezentul experienţei dă mai bine seama de ceea ce suntem de fapt decât pacea eshatologică tematizată de hegelianism. Trebuie deci să revendicăm pentru conştiinţa puţin scrupuloasă dreptul şi datoria de a fi puţin nefericită. Aspect care se poate preta contestării, cel puţin fiindcă până şi în nedesăvârşirea care marchează aici şi acum ceea ce suntem, nu ne este interzis să vrem să atingem pacea, *hesychia*, care constituie o notă primordială a experienţei liturgice plenare. Şi el ar putea fi de asemenea contestat dacă Absolutul se face cunoscut ca un Dumnezeu al milei, în numele iertării care în ciuda a toate dă pacea celui care se mărturiseşte un rău cetăţean al lumii chiar atunci când se revendică de la Împărăţie (cf. § 36). Dar dacă motivele depăşirii nefericirii liturgice a conştiinţei pot să nu ne lipsească, nu-i putem însă lua dreptul de a figura în teorie cu titlul de moment de neeschivat, iar în experienţă cu titlul de posibilitate omniprezentă; şi tensiunea desigur împăcabilă care produce această nefericire va trece pe bună dreptate drept situaţia cea mai proprie omului prins între cerinţele etice ale prezenţei sale în cetate şi exigenţele născute din expunerea sa la Absolut. Nefericirea liturgică a conştiinţei este aproape necunoscută în teoriile clasice ale „vieţii duhovniceşti" şi poate suntem primii care observăm în liturghie pericolul unei *theoria* susceptibile să ne deturneze de la o *praxis* încă şi mai urgentă[40]. Nu ne vom înşela însă dacă

[40] Afirmaţia sună paradoxal, căci de foarte mult timp am învăţat, din experienţa lui Israel, că etica este adevăratul cult. Să o fi uitat oare şi, pentru ca memoria să ne revină, să fi aşteptat oare să se prăbuşească o punere a întrebării privitoare la om în care acesta, în mod „elenic", e cunoscut mai întâi ca animal capabil de *theoria*? Întrebarea îşi are partea ei de adevăr. Antropologiile cele mai extremiste ale contemplaţiei, cu siguranţă, n-au tratat niciodată *praxis*-ul etic ca divertisment. E îndoielnic însă ca într-o civilizaţie — cea a Occidentului creştin — în care codurile cele mai solemne erau dictate de practicienii lui *vita contemplativa*, extrema urgenţă să se fi văzut atribuită acesteia, *vita activa* şi grija de etică găsindu-se atunci în teorie într-o poziţie puţin subordonată — desigur fără să se fi pierdut vreodată din vedere unitatea dintre *theoria* liturgică şi *praxis*-ul etic. Astfel modernitatea sau sfârşitul său nu va trebui înţeleasă doar ca refuz al oricărei antropologii a contemplaţiei în favoarea unei antropologii a acţiunii, ci şi ca timpul în care reapare, după secole în care nimeni n-a pus la îndoială complementaritatea armonioasă a ordinii liturgice şi a ordinii etice, vechea contestaţie profetică a cultului. Nefericirea litur-

vom spune că o problemă contemporană face aici vizibilă o problemă care a trecut cu siguranță aproape neobservată cât timp înfruntarea cu Dumnezeu era piscul incontestabil al oricărei topologii a actelor umane, dar a cărei rezolvare se dovedește necesară oricărei interpretări precise a liturghiei. Dacă Absolutul este subiect și promisiune de relație, liturghia e locul necesar, simbolic și real, al existenței împlinite, desăvârșite. Liturghia nu ne smulge însă unei ordini a experienței în care n-ar trebui să sesizăm decât preambulurile vieții cu adevărat umane: oricare ar fi deciziile pe care le luăm cu privire la Dumnezeu, facticitatea istorială a ființării-în-lume nu va putea fi gândită până la capăt fără a descifra în ea toată ambiguitatea exigențelor eticii. Revelându-ne atunci că în timpul care ne conduce spre moarte o dezbatere crucială opune între ele proiectul liturgic și apelurile urgente ale moralei, nefericirea liturgică a conștiinței dovedește la ce riscuri se supune orice experiență care se reclamă de la *eschaton*, chiar atunci când nu putem să nu-i dorim anticiparea. Adevăratul statut al liturghiei și raportul său exact cu ființarea-noastră-în-lume vor înceta a fi sesizate dacă această nefericire n-ar mai fi tematizată.

§ 28. Distanța și convertirea

Obiecțiile juste ridicate în fața rațiunii liturgice de rațiunea morală și rațiunea politică trebuie să primească astfel un tratament ceva mai riguros: din faptul că nefericirea liturgică a conștiinței e un moment inevitabil în logica experienței nu urmează oare faptul că ea trebuie să stăpânească asupra acesteia, și că noi suntem destinați unei oscilații frustrante între o slujire istorială a binelui care nu ne e suficient și o logică a anticipării eshatologice supusă bănuielii de cinism.

---

gică a conștiinței este în parte o problemă contemporană născută, pe de-o parte, din echivalarea lui a fi și a face, și, pe de altă parte, din cel mai puternic accent care a fost pus vreodată pe exigențele binelui, infinite și neîntârziate. Astfel, într-o atât de mare parte, e și problema întoarcerii unei foarte vechi dezbateri.

Este oare liturghia un chip al divertismentului? Interogația rămâne valabilă chiar și atunci când îl știm pe om revendicat de Absolut. Această revendicare cere de la noi o ieșire din lume, sau o locuire marginală în lume? N-ar fi oare mai just să avansăm ideea că ea ratifică în mod total inerența noastră lumii, pentru că, atunci când intră în joc Dumnezeu, lumea nu e doar locul unde suntem, ci mai cu seamă un loc în care să fim ceea ce trebuie să fim, spațiul dat unor libertăți capabile să facă bine, și care nu pot da o mai bună dovadă a demnității lor? Vom propune aici o teză pe care va trebui s-o lăsăm să-și desfășoare rațiunile ei: *singură diversiunea din care își face lucrarea liturghia ne permite poate să întemeiem cu rigoare sensul etic al facticității noastre.*

Ființarea-în-lume este prima, liturghia a doua. Pe de altă parte, liturghia este un posibil pe care îl putem întotdeauna refuza. În fine, exigența morală sau politică nu întreține în geneza lor nici o legătură evidentă cu experiența liturgică. Dar ce legătură întreține aceasta cu facticitatea inerenței noastre lumii, sau a prezenței noastre pe pământ? Această problemă poate primi mai multe răspunsuri. Cel mai remarcabil, pentru că e și cel mai extrem, este cel al lui Lévinas: exigența morală ar fi înscrisă de fapt în datele (fenomenologice) nemijlocite ale conștiinței; încercuit în mod nativ de alte euri (de alte „fețe"), eul n-ar putea stabili nici o distanță sau nici o cenzură între mundanitatea sa și ordinul datoriei; etica ar fi filozofia primă. Forța unei astfel de poziții nu poate fi ascunsă: anexând prescripția (datoriile primordiale care mă leagă de alte euri de îndată ce deschid ochii) domeniului experiențelor elementare, deci domeniului a ceea ce nu avem de construit, ea șterge dintr-o trăsătură de condei legea arbitrară pe care Hume și posteritatea sa au făcut-o să apese asupra moralei („nici o prescriere plecând de la o descriere", *no „ought" from an „is"* [41]). Descrierea, așa cum o face Lévinas, include, din contră, prescrierea; lumea vieții este lumea obligației morale. Nu putem însă ascunde nici

[41] Cea mai bună pledoarie și ilustrare contemporană a acestei teze e poate cea a lui R.M. HARE, *The Language of Morals*, Oxford, 1952.

slăbiciunea de care suferă această teză. Dând eticii statutul de filozofie primă, şi exigenţelor sale pe acela al unor date nemijlocite ale conştiinţei, Lévinas se condamnă să treacă sub tăcere tot ce nu constituie fiinţarea-noastră-în-lume ca şi constrângere morală. Nu vom acuza desigur această filozofie de ignorarea violenţei care e urzeala istoriei lumii: din contră, ea este scrisă sub presiunea barbariei, pentru a nega că raporturile de forţă trebuie să domnească singure între oameni. Dar nu o vom răstălmăci afirmând că, fiind scrisă împotriva violenţelor istoriei, ea îşi înscrie protestul afectând drept evidenţă ceea ce nu îmbracă evidenţa în mod mundan. Ea pretinde — este ambiţia clasică a fenomenologiei — să (re)cucerească originarul, sau cel puţin iniţialul. Şi îşi propune alternativa la imperialismul violenţei şi la domnia războiului în zorii experienţei, înainte ca violenţa să pună stăpânire pe lume şi pe istorie. N-am putea admite totuşi prea repede că dimineaţa fenomenologică a experienţei permite exigenţei morale să strălucească în toată evidenţa. Vom admite fără dificultate lui Lévinas, împotriva lui Hume şi alor săi, că prescripţia morală nu se suprapune peste ordinea faptelor ca şi cum ar fi vorba de două universuri distincte. În schimb, vom avea grijă să nu uităm că dacă lumea loveşte Absolutul de inevidenţă, ea menţine în clarobscurul său şi exigenţele binelui. Amoralismul nu domină fiinţarea-noastră-în-lume. Dar morala nu ni se impune aşa cum ni se impune existenţa lumii. În zorii experienţei, feţele umane care ne stau în faţă pot fi cele ale fraţilor cărora le datorăm totul — această posibilitate debordează însă facticitatea co-fiinţării-noastre-aici: ea este supradeterminarea ei liberă şi iubitoare, şi apelul mut care mă face „ostaticul" celuilalt nu exercită asupra mea nici o constrângere născută doar din condiţiile apriorice ale prezenţei mele în lume.

Exigenţa etică nu este o evidenţă primară. Şi asupra acestui punct, chiar dacă pot părea excesive, prudenţele heideggeriene nu sunt totuşi lipsite de greutate. De la *Mitdasein*, care constituie în *Sein und Zeit* raportul fundamental al eurilor, la „liturghie" şi la „diaconie", al căror nume apare sub pana lui Lévinas pentru a da seamă de exigenţele pe care

celălalt le face să apese asupra mea[42], distanța e mare. Conștiința morală (*Gewissen*) nu e absentă din *Sein und Zeit*. Dar jocul său („apelul" său) nu reprezintă decât o dimensiune a ființării-în-lume, această dimensiune nu se manifestă cea dintâi și nu poartă întreg sensul ființei noastre. (Vom lăsa deoparte conținutul propriu acestui „apel", și incontestabila lui sărăcie.) Ne-am putea mira de faptul că numele binelui și răului apar atât de puțin într-o interpretare sistematică a facticității noastre[43]. Totuși, se cuvine să-i primim lecția (și să nu-i ascundem caracterul aproape trivial...): nu ne e dat nici un raport cu lumea în care să fim dintr-o dată în situație etică, și în care celălalt eu să ne apară în mod necesar drept frate. Unde vom câștiga un astfel de raport? Aici trebuie să lăsăm să intervină experiența liturgică și să-i degajăm o trăsătură asupra căreia până aici am păstrat tăcere.

Liturghia este această experiență regională remarcabilă în care nu punem în joc o trăsătură a ființării-noastre-în-lume, ci întreaga ei realitate. În marginile lumii ea este spațiul simbolic al existenței definitive, și spațiul subversiv al începerii ei. Dar — și acest lucru e important în cel mai înalt grad — ea este atunci experiența care ne revelează nouă înșine în modul cel mai exact la ce distanță de *eschaton* suntem de fapt. Ea ne deturnează cu totul de la lumea așa cum e ea — dar nu lovește existența de insignifianță și nu ne face absenți. Existăm liturgic pornind de la viitorul nostru absolut. Lumea și istoria nu sunt însă depășite pentru cel care anticipează liturgic un dincolo de istorie și de ființarea-în-lume. Am putea chiar avansa contrariul: niciodată existența lumii și a is-

---

[42] Cf. rezumatul oferit în „La trace de l'Autre", în *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1974[3], p. 192 *sq.*

[43] „Binele" și „răul" nu intervin în *Sein un Zeit* decât în § 58 și 59, în analiza „greșelii" sau a „vinei", *Schuld*, și în interpretarea existențială a „conștiinței morale" (*Gewissen*). Și intervin drept ceea ce nu are realitate existențială, și căreia culpabilitatea îi oferă „condiția posibilității existențiale" (p. 286). Nimic nu ne interzice explicit să vorbim despre bine și rău o dată elucidată această condiție de posibilitate, și o dată revocată în îndoială orice concepție „vulgară" a „conștiinței morale". Dar aceste cuvinte nu trebuie să fie rostite în limitele unei hermeneutici a facticității. Și traducerea lui *Gewissen* prin „conștiință morală" se dovedește puțin nepotrivită: când e vorba de *Gewissen* și de *apelul* său, suntem în fapt în amonte de moralitate (*Moralität*), și dincoace de ceea ce numim în mod obișnuit bine și rău.

toriei nu este resimțită cu atâta acuitate ca atunci când încercăm să scăpăm de dominația acestora; și niciodată exigența unei locuiri umane în lume și istorie nu e fără îndoială resimțită cu atâta forță ca atunci când realitatea lor provizorie este măsurată cu măsura definitivului. Tăria liturghiei vine de acolo că deține nu doar o cunoaștere. Ea știe mai întâi că lumea nu deține condițiile în care s-ar putea institui *eschaton*-ul. Știe de asemenea, sau cel puțin trebuie să sperăm acest lucru, fragilitatea gesturilor pe care le pune în ordinea sa și suspiciunile care pot plana asupra ei. Știe în fine că lumea de la care ne deturnează nu e livrată fără recurs posibil domniei violenței, ci poate adăposti conduite în chip de nedepășit umane. Or, aceasta impune o răsturnare considerabilă. Liturghia deturnează, sau face diversiune. Ea deturnează de la sarcinile urgente. Dar, pe de o parte, ea mărturisește — și această mărturisire nu se impune într-un mod imperios în întreaga zonă a experienței — tocmai că aceste sarcini sunt urgente, și, pe de altă parte, că ea ne deturnează în fapt de la ceea ce ar trebui să facem dar omitem să facem. Suspiciunile pe care rațiunea etică le face să planeze asupra diversiunii liturgice nu pot rămâne atunci necriticate. Avem ceva mai bun de „făcut" decât să ne rugăm, iar atunci când ne rugăm, nu „facem" de fapt nimic. Dar lumea de la care liturghia ne deturnează nu e o lume asupra căreia să domnească buna voire, și e în fond lumea de la care trebuie să ne luăm între timp rămas-bun pentru a descoperi responsabilitățile care apasă asupra noastră. Paradoxul este remarcabil. Lumea menține în inevidență îndemnurile binelui; și tocmai atunci când subminăm ființarea-noastră-în-lume pentru a încerca să insinuăm aici moduri de a fi demne să fie valabile în mod definitiv, tocmai atunci vom descoperi în mod distinct care sunt aceste îndemnuri. Sunt alte experiențe decât liturghia (jocul, timpul liber etc.) care ne scot între actele existenței din câmpul exigenței morale, și care ar trebui deci să suscite și ele o „nefericire". Dar nefericirea liturgică a conștiinței nu revelează numai că liturghia ne împiedică să facem binele în timpul intermezzoului ei: ea ne revelează, din contră, că am ignorat mizele ultime (dar neevidente) ale

ființării-noastre-în-lume, *și că nu mai putem să le ignorăm de acum înainte.*

Nu vom pretinde că radicalitatea în materie de morală nu se poate ivi decât din experiența liturgică. Dar trebuie să sesizăm bine că liturghia și diversiunea în care angajează ea permit un acces riguros la exigențe pe care jocul „cotidian" al ființării-în-lume le obliterează (ceea ce e o platitudine), și care, mai cu seamă, nu țâșnesc din relația noastră nemijlocită cu lumea. Distanța este condiția justei percepții. Și dacă trebuie luată o astfel de distanță, dat fiind că nici „lumea", nici „pământul" nu ne oferă un loc unde să ne dovedim expunerea noastră la Absolut, distanța liturgică ne permite să nu mai privim locul nostru natal drept „lume" sau „pământ", ci drept spațiul calificat de o a doua liturghie: cea pe care o împlinește în mod liber conștiința morală, și în care survine încă o supradeterminare a ființării-noastre-în-lume. Nu printr-un abuz de limbaj am ajuns astfel să vorbim de responsabilitățile noastre lumești în termeni care ne slujesc tematizării înfruntării noastre cu Absolutul. Nici relația cu Dumnezeu nici buna voință nu sunt o facticitate: ele se supraimprimă peste constrângerile transcendentale ale facticității. Și, redându-ne după intermezzoul ei „lumii" sau „pământului", experiența liturgică își dă în fapt o înstăpânire asupra totalității experienței, pentru că această totalitate poate fi guvernată de o grijă a binelui care își deține acuitatea de la reconcilierea universală al cărei spațiu simbolic și incipient este liturghia, dar pe care ea nu-l poate cantona fără pervertire în limitele simbolului și incipienței. De la arcuirea eshatologică oferită de liturghie, dialectica pământului și a lumii se vede îmbogățită cu un al treilea termen, care este Împărăția. Împărăția nu e nici pământ, nici lume. Ea este locul eshatologic de la care se revendică omul care există înaintea lui Dumnezeu. Și dacă însăși rațiunea etică se revelează în cele din urmă purtătoare a unui sens liturgic, e pentru că ea poate exercita în lume o subversiune analogă celei pe care liturghia, în sensul restrâns al termenului, o exercită la marginile lumii. Era necesar ca aceluia ce voia să existe în fața lui Dumnezeu, și în așteptarea lui Dumnezeu, să i se deschidă ne-locului

liturghiei. Dar devine limpede pentru noi că acest ne-loc nu e singura patrie de care dispunem în timpul care ne conduce spre moarte: patria eshatologică — Împărăția — se insinuează deja într-un mod incipient (și într-un mod ne-simbolic) și în lume atunci când oamenii se vor frați nu doar în intermezzoul liturghiei, ci și în limitele co-prezenței lor în lume. Liturghia, s-a spus, exasperează ne-domicilierea noastră în lume, și critică raportul nostru cu pământul. N-ar fi binevenit să ne întristăm pentru acesta. Această exasperare și această critică ne revelează, pe de-o parte, că nu e cu adevărat posibil să răspundem la problema locului nostru decât în termeni eshatologici. Pe de altă parte, ele guvernează deschiderea ne-locului mundan în care se dezvăluie conținutul eshatologic al semnificației proprii umanității omului. Și în cele din urmă trebuie să îndrăznim să spunem că ele ne permit să locuim lumea și pământul supraimpunând facticității noastre ordinea unei vocații etice care singură ne autorizează să lăsăm Împărăția să învestească prin anticipare pământ și lume.

Dimensiunea etică a facticității noastre poate fi pusă astfel în lumină. La început nu e amoralismul. Ci așa cum o arată în mod exemplar concepția heideggeriană a unei conștiințe morale care „cheamă" fără să știm exact la ce ne „cheamă", etica este prinsă de fapt — cum ar putea fi altfel? — în clarobscurul lumii. Travaliul auster și răbdător al moralei e acela de a elibera „clarul" din legăturile „obscurului" și nimeni n-ar putea pretinde că acest travaliu e sortit eșecului. El reprezintă însă o victorie a rațiunii sau a voinței, lucru care interesează puțin aici, asupra condițiilor nemijlocite ale experienței (la Lévinas ea reprezintă, dacă dorim, victoria unei priviri capabile să împrăștie nu doar suprafețele cotidianității, ci și clarobscurul lumii înseși). Dacă n-am putea deduce din deschiderea noastră lumii întregul experienței morale, nici n-am putea să facem temeiurile experienței morale străine de facticitatea noastră. Ordinea etică, ca și ordinea liturgică, este deci cea a unui „apel": a unei chemări. Rațiunile imanente ale eticii ne pot permite să degajăm semnificația eshatologică a acestei vocații. Acesta e cu și mai multă dreptate cazul dacă nefericirea liturgică a conștiinței ne con-

duce de la Împărăția anticipată în marginile lumii înapoi la o înstăpânire pe care Împărăția o poate exercita, grație voinței bune, asupra însești urzelii existenței istoriale.

§ 29. CIRCULARITATEA RAPORTULUI ÎNTRE RAȚIUNEA ETICĂ ȘI LITURGICĂ

Putem deci respinge orice interpretare potrivit căreia etica și liturghia n-ar întreține alt raport decât unul de tensiune, ba chiar de contradicție. Prins între identitatea sa empirică („conștiința" sa) și vocația eshatologică („sufletul") pe care o atestă în liturghie, ego-ul încearcă o inevitabilă tensiune. Dar una e tensiunea între istoric și eshatologic și alta relația între rațiunea liturgică și rațiunea etică, și aceasta apare de îndată ce sesizăm în opera liturgică și în travaliul etic cei doi poli ai unei unice structuri, care e cea a înstăpânirii definitivului asupra provizoriului, a „Împărăției" asupra lumii și istoriei. Inaugurându-se ca diversiune, liturghia suscită o anxietate legitimă. Dar distanța pe care o ia în raport cu lumea nu instituie nici o lume de dincolo. Ba chiar e probabil ca ea să ne permită, în schimb, o și mai mare proximitate, sau o mai mare participare la o lume sau la un pământ în care omul nu mai e străin, și în care nu mai e lăsat în compania a numeroase forțe străine de Dumnezeu, pentru că poate permite ca și Dumnezeu să domnească în ea. De lume suntem interesați de către facticitate, fără să intervină în discuție vreo vocație; și acest interes nu e niciodată abolit, nici chiar atunci când este pus liturgic între paranteze. Liturghia dublează însă acest interes căruia nu-i putem răspunde cu un al doilea interes, căruia ea îi poate răspunde. Luând măsura lumii, luând act de ceea ce constituie mundanitatea ei — clarobscurul său, distanța ei față de *eschaton* — luând deci act de diferența dintre lume și Împărăție, ea cuprinde în același timp miza sa și miza eticii, pentru că e vorba de o aceeași miză: punerea în cauză a provizoriului în numele eshatologicului. Aici și acolo, punerea în cauză are desigur o înfățișare diferită. Liturghia e punerea între paranteze a ființării-în-lume.

Şi etica este pasul înapoi care ne permite să sesizăm din nou, în amonte de violenţele istoriei, un raport cu realul care anticipează în elementul praxisului Împărăţia eshatologică a lui Dumnezeu. Dar diferenţa nu poate masca identitatea unei critici: cercul care uneşte raţiunea liturgică şi raţiunea etică este ritmul fundamental al existenţei care-şi transgresează condiţiile sale native şi vrea o desăvârşire, o împlinire a umanului pe care n-o putem deduce din facticitatea noastră.

E

Existența ca priveghere

§ 30. Situl nocturn al liturghiei

Faptul de a fi învățat că etica și liturghia participă fiecare în ordinea sa la o contestare a rațiunilor istorice nu ne autorizează să uităm ceea ce am repetat: liturghia are drept element neverificabilul, și critica ființării-în-lume pe care o face nu poate rezista obiecțiilor oricărei gândiri care își dă drept orizonturi ultime lumea și istoria. Oricât de puțin radicală s-ar voi, etica trăiește (fie că o știe sau nu) dintr-un protest eshatologic. Dar, chiar dacă n-are puterea de a asigura domnia păcii și a binelui, ea își poate revendica adevărate succese. Voința bună lucrează în lume într-un mod demonstrabil. Legând destinul liturghiei de cel al eticii, nu ne dăm oare o modalitate concisă de a asigura celui dintâi o legitimitate care, în lume, nu poate reveni decât celei de-a doua? S-ar putea răspunde desigur acestei obiecții detectând în distanța liturgică, și în „nefericirea" pe care ea o poate suscita, condiția posibilă a unui interes fără rezerve față de implicațiile ultime (și în mod nativ neevidente) ale ființării-în-lume. Dar dacă nefericirea liturgică a conștiinței cere interpretarea și hotărârea, atunci este evident în mod banal și trebuie să ne devină în mod conceptual sigur că experiența liturgică scapă prin esență rețelei de scopuri utile, și că atunci, dacă îi întu-

necăm inutilitatea, vom înceta s-o înțelegem. Liturghia se făleşte cu prestigiul cele mai înalte lucrări: „lucrul lui Dumnezeu", *opus Dei*. Iar „lucrarea" ei decide asupra oricărei alta. Ea nu e o *muncă:* nu întreține nici un raport cu înfruntarea anevoioasă între om şi natură pe care acesta o constrânge să-i asigure supraviețuirea. Trebuie să corectăm vocabularul pe care tocmai l-am folosit şi să spunem că ea nu este o *lucrare* [*œuvre*]: nu produce nimic care să se poată mânui, admira, vinde sau dărui. E cvasistrăină logicii *acțiunii:* nu se instituie pentru a oferi o soluție problemelor cetății, chiar dacă rezolvă, într-un mod simbolic dar care ne cere să depăşim limitele simbolului, contradicțiile experienței politice şi sociale[44]. Aceasta cere atunci să precizăm după care logică poate rezista liturghia echivalării moderne între „a fi" şi „a face", pentru a ne apărea drept o figură destul de remarcabilă a ceea ce vom numi „dez-lucrarea" [*désœuvrement*], refuzul de a intra în orice logică a producției în numele unei logici afectate de o mai mare urgență. De la negațiile care guvernează deschiderea câmpului liturgic trebuie să trecem mai precis la încărcătura afirmativă a cărei purtătoare este liturghia. Şi o vom determina mai întâi precizând într-un registru nou care e locul ei simbolic: vom spune că acesta e noaptea şi privegherea.

Ținându-se în mod precar la distanță de istorie, omul care se roagă semnifică şi anticipează o împlinire a acestei istorii. În această anticipare, el nu poate uita nici nega exigențele rațiunii practice: dacă le-ar uita, şi-ar trăda astfel ignoranța a ceea ce face. De aceea, ne putem îngădui să avansăm ideea că atenția ei şi aşteptarea ei după Dumnezeu îmbracă în mod simbolic caracterul nocturn al privegherii în care, întreaga datorie etică fiind onorată, omul dă Absolutului timpul (deci ființarea) pe care le-ar putea da somnului. Imaginea privegherii e orice afară de retorică. Viața noastră e făcută din zi şi din noapte. Şi dacă somnul, din care sunt absente libertatea şi travaliul deliberat al conştiinței, nu e o regiune a vieții

[44] Folosim aici cele trei concepte — *labour, work, action* — în jurul cărora îşi articulează interpretarea despre „vita activa" H. ARENDT în *The Human Condition*, Chicago, 1958.

în care să arătăm cine suntem, ține totuși de ceea ce suntem să ducem o existență diminuată în timpul orelor pe care le consacrăm unor operațiuni strict fiziologice. Sub aparențele banale ale acestui cuvânt, atunci când este evocată problema somnului, ne lovim deci de o limită aproape de netrecut. Numai îngerul ignoră somnul — aramaica îi dă numele de „veghetorul". Noi încă nu existăm în modul perpetuu al conștiinței treze; iar somnul, ca ființare-diminuată și ca figură a ființării-diminuate, ne învață că nu exercităm față de noi înșine nici un raport de stăpânire: din contră, „viața" exercită aici o putere asupra „existenței". Ce face atunci omul care nu doarme, și care câștigă timpul privegherii? Experiența cea mai comună (cine n-a privegheat niciodată?) acoperă aici mize remarcabile: în fapt e vorba aici, pentru a folosi același vocabular, de un protest al „existenței" contra „vieții", și acest protest e victorios. Animalul e capabil de insomnie și de a rămâne treaz pentru că îi este foame sau pentru că îi e frică (și eu aș putea rămâne treaz din aceleași motive...). Dar n-ar avea nici un sens să spunem că e capabil să privegheze: limitele privegherii nu sunt cele ale unei constrângeri, ei revenindu-i faptul de a putea fi voită. Ponderea filozofică a chestiunii nu trebuie desigur să ne facă să uităm că în ce ne privește nu ne investim neapărat privegherile cu preocupările cele mai înalte: și chefliul priveghează făcând în mod inutil un gest căruia îi recunoaștem mize majore. Dar aceste mize rămân, și refuzul de a dormi acoperă așadar o afirmație puternică. Ne putem opune exigențelor „vieții" pentru „a exista" mai mult timp; timpul privegherii este cu adevărat timpul nostru, cel pe care-l câștigăm asupra ne-libertății și ne-conștiinței, asupra simplelor necesități biologice. Acest timp nu poate fi revendicat în fața nici unui tribunal. Cel care m-ar constrânge să nu dorm, sau să dorm mai puțin decât mi-ar cere sănătatea, ar abuza; am dreptul ca, în afara urgențelor extreme, statul sau întreprinderea să mă lase să dorm. Actul de a priveghea ne apare atunci ca o pură instituire de sine, ca un compendiu al unei afirmări a libertății noastre. Și, odată terminate lucrările a căror desfășurare ne este necesară, previzibilă și obișnuită, odată împlinite datoriile noastre diurne,

decizia de a priveghea dovedeşte că ne rămâne un drept capital: acela de a dovedi, prin conţinutul pe care îl dăm privegherii noastre (pe care o putem ocupa făcând filozofie, scriind poezie, sau rugându-ne — ori cu alte lucruri), surplusul de sens pe care-l dăm umanităţii noastre.

Privegherea nu mă revelează mie însumi aşa cum trebuie să fiu, ci aşa cum mă vreau. Sesizăm astfel că ea ne poate oferi un cifru conceptual în care să gândim timpul sustras domeniului scopurilor utile, pe care să-l consacrăm „dez-lucrării" [*désœuvrement*] liturgice. Liturghia e absenţa lucrării [*œuvre*]. Dar privegherea nu cere nici o lucrare, pentru că asupra ei nu apasă nici o exigenţă. Desigur, liturghia se poate găsi astfel într-o proastă companie. Ea nu e singura priveghere care nu se poate recomanda plecând de la nici o lucrare. Şi omul care se roagă trebuie să accepte în mod preliminar că aparţine clasei care îl numără printre membrii ei pe chefliu, dacă vrea apoi să ne convingă că dez-lucrarea sa e în fapt o critică a lui „a face" şi a „lucrării", şi că non-utilitatea laudei sale nu trebuie interpretată ca inutilitate ci drept mai mult decât utilitate. El are mijloacele pentru a ne convinge de aceasta.

§ 31. NECESARUL ŞI SURPLUSUL

Privegherea nu e timpul muncii salariate (*negotium*), nici timpul rezervat odihnei (*otium*), şi căruia i se potrivesc mai bine zile „libere" decât nopţi lipsite de somn. Desigur, orice lucru poate isca în noi dorinţa de a veghea, începând cu pura dorinţă de a exista ceva mai mult timp. Dar dacă dorim să ne rugăm, atunci cu toată seriozitatea vom vedea în priveghere timpul favorabil liturghiei, *kairos*-ul său. Ceea ce nu implică neapărat că n-am avea dreptul (şi timpul...) de a ne ruga decât noaptea, nici nu pretinde să infirme posibilitatea, admisă în mod clasic de tradiţia ascetică, a „rugăciunii neîncetate" şi a existenţei devenite integral liturghie — Mai e nevoie oare să precizăm acest lucru? Aceasta însă ne permite să silabisim ceva mai limpede condiţiile în care „lucrarea" etică se dis-

tinge de „dez-lucrarea" liturgică, şi în care acestea două întreţin un raport circular. Dacă admitem — şi o facem fără restricţii — că etica ocupă în topica experienţei cea mai inexpugnabilă dintre poziţiile de forţă (ca instanţă critică a raţiunilor istorice în însăşi interiorul istoriei, ca protest eshatologic capabil să se înscrie în mod concret în ţesătura lumii), trebuie să admitem — ceea ce vom face tot fără restricţii — şi că liturghia nu ocupă nici o poziţie de forţă. Logica sa de diversiune nu e cu siguranţă o logică a divertismentului, ci o logică a convertirii. Dacă, totuşi, ea este şi o instanţă critică faţă de raţiunile istorice, ea este aceasta plecând de la o margine a istoriei. Şi dacă este un protest eshatologic, ea nu poate apela la nici o venire a realităţilor definitive pe care i-am datora-o, iar „eul eshatologic" e măsurat de un eu empiric, care nu-l poate el însuşi măsura în mod verificabil. Am refuzat însă să restrângem ceea ce poate fi gândit şi realul la domeniul verificabilului (în caz contrar, de ce am mai arăta un interes pentru liturghie?). Şi dacă atribuim privegherea liturghiei ca „timp favorabil" acesteia, ne este atunci cu putinţă să gândim legătura care uneşte lucrarea [*œuvre*] diurnă a eticii şi dezlucrarea [*désœuvrement*] nocturnă a rugăciunii ca pe un raport între *necesar* şi *surplus*.

Nu e puţin lucru să fi sesizat în distanţa liturgică condiţia unei interesări faţă de istoria lumii în numele Împărăţiei lui Dumnezeu — vom reveni asupra luminii matinale pe care aceasta o proiectează astfel asupra experienţei (cf. § 36). Dar aşa cum fiinţarea-în-lume este primă, şi fiinţarea-înaintea-lui-Dumnezeu secundă, tot aşa *kairos*-ul liturghiei vine, cum noaptea vine după zi, după ce au fost împlinite datoriile a căror ne-împlinire (sau mai exact ne-recunoaştere) ar semnala neputinţa noastră de a înţelege că sensul umanităţii noastre rezidă în prescripţii mai mult decât într-o realitate empirică oferită descrierii. Ne rugăm între actele existenţei. Privegherea prelungeşte însă acest intermezzo. Ziua care ne va reda grijii de lucrurile lumeşti e încă departe. Şi de timpul pe care îl câştigăm pentru a-l consacra laudei, nu trebuie să dăm nici o seamă. Or, e cazul să spunem că liturghia intervi-

ne aici ca surplus. Într-adevăr, ea intervine după ce am oferit o dovadă validă a umanității noastre — și deci într-un moment în care, dacă se organizează după termenii eticii (și e imposibil să nu o punem aici în aceşti termeni), disputa privitoare la om [*disputatio de homine*] pare să se poată închide. Dar ce sens poartă surplusul? În sens strict, liturghia nu e necesară. *Dar modul acestei non-necesități este aceeași în care Absolutul însuși nu ne este necesar.*

Trebuie să ne înțelegem asupra termenilor. Nu afirmăm astfel că Absolutul nu este un bine suveran, deținător cu acest titlu al condițiilor unei fericiri; și nu afirmăm că liturghia nu dezvăluie o „dorință" a binelui suveran înscris în străfundurile omului, chiar dacă acesta e șters sau lovit de ambiguitate de către puterea pe care lumea o exercită asupra omului. Afirmăm în schimb că ține de logica ființării-în-lume (sau a existenței „pământene") ca omul să poată întrupa fără sinucidere teoretică figuri ale umanității sale care nu pretind nici o cauționare divină, și care fac de prisos experiența liturgică. Cu alte cuvinte, afirmăm că Dumnezeu nu e fundamentul ontoteologic al lumii, și că liturghia nu e absolut deloc secretul clar și distinct al vieții. Din faptul că pot să nu exist decât sub formalitatea *Dasein*-ului sau a „muritorului" sau sub formalitatea „voinței bune", nu urmează că non-necesitatea Absolutului și a liturghiei trebuie să fie interpretată drept ceea ce limbajul comun botează cu numele de „contingență", drept ceva accesoriu și neimportant. Sugerăm aici că această non-necesitate trebuie gândită de fapt ca o mai-mult-decât-necesitate[45]. Dacă în logica experienței conceptului de necesar îi revine faptul de a fi acel ceva fără de care nu putem exista, Absolutul și liturghia nu ne sunt necesare. Și atunci vom defini mai-mult-decât-necesarul drept deținător al condițiilor unei existențe care debordează măsurile ființării-în-lume. Mai-mult-decât-necesarul e lipsit de măsură. El rupe o închidere a experienței care nu îngrădește cu siguranță o plenitudine a ființei, dar constituie

[45] Despre non-necesitatea și mai-mult-decât-necesitatea divină, a cărei tematică nu facem aici altceva decât să o indicăm, trimitem la tratarea detaliază oferită de E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, 1976, § 2.

determinația nativă a existenței. El este eshatologicul sau promisiunea lui, înțelese ca surplus. Liturghia ne va putea oferi eventual pâinea necesară vieții. Dar ea ne oferă mai întâi vinul Împărăției.

§ 32. GRIJA ȘI NELINIȘTEA

Atunci ne putem întreba cum anume se structurează în profunzime timpul hărăzit mai-mult-decât-necesarului — timpul dez-lucrării liturgice. Dacă e adevărat că nu putem ști cine suntem fără a întreba unde suntem, e la fel de adevărat, s-a spus, că nu putem face lumină asupra noastră înșine fără a interpreta timpul care este orizontul ființei noastre, și fără a interpreta raportul nostru cu timpul (§ 24): identitatea noastră e o problemă de loc și de timp. La problema timpului, admitem răspunsul formulat de Heidegger: temporalizarea manifestă un privilegiu al viitorului asupra prezentului și a trecutului (filozoful nu se va dezminți aici niciodată) pe care-l manifestă în modul exemplar al *grijii* (care dispare însă în textele „târzii" în care moartea — fără a înceta de a fi obiectul unui tur de prestidigitație existențială, care face din ea cea mai înaltă posibilitate a noastră — autorizează o existență senină). Esența grijii este avansul perpetuu pe care eul îl ia asupra lui însuși în actul în care ceea ce nu este încă (și ceea ce el nu este încă) preocupă ceea ce este (și ceea ce el este). Grija aruncă în afara prezentului, și face ca acesta să atârne de ceea ce nu stăpânim, sau de ceea ce încercăm să stăpânim în strategiile elaborate prin proiect. Domnia existențială a grijii cunoaște însă și paranteze: actul memoriei, sau bucuria care ne face să locuim un prezent pe care nici un viitor nu-l tulbură, și care ia forma lipsei de grijă. Aceste experiențe nu se pot desigur institui: grija nu poate fi anulată mai mult decât poate fi anulată ființarea-noastră-în-lume. Dar interpretând topologic liturghia am învățat că ea exercită față de realitatea locală a ființării-în-lume o putere de subversiune — de aceea nu e nerezonabil să ne întrebăm dacă ea n-ar putea exercita o putere similară față de realitatea ei

temporală[46]. Ştim deja că omul e capabil să existe plecând dinspre viitorul său absolut (§ 24), şi putem degaja mai precis structura unui prezent trăit sub protecţia *eschaton*-ului.

Să luăm act mai întâi de ceea ce merge de la sine, aici ca şi oriunde altundeva. Liturghia îşi ia distanţele faţă de jocul lumii în lume. Şi dacă vrea să delimiteze spaţiul unei pure atenţii faţă de Absolut, punerea în cauză de către ea a fiinţării-în-lume e un gest fragil. Omul care dejoacă simbolic înstăpânirea locului asupra fiinţei sale nu încetează, s-a spus, să fie revendicat de locul său. Ne îndoim că lucrurile vor merge la fel cu timpul nostru. În aparenţă, grija face parte din ceea ce liturghia recuză. Asta nu înseamnă că omului care se roagă îi este indiferent viitorul său; dacă liturghia ne propune o plenitudine a prezentului, o face în numele viitorului absolut de la care pornind se structurează experienţa sa. Înseamnă însă că aici este vorba de un viitor absolut care scapă regimului mundan al temporalităţii, şi deci de o experienţă care vrea şi ea să scape acestui regim. Liturghia este un ne-loc. Şi dacă grija domneşte asupra timpului fiinţării-în-lume, va trebui să spunem şi că ea este constituită simbolic ca „ne-timp": un timp pe care nu-l mai vrem determinat decât de o privighere eshatologică şi în care vrem să descalificăm orice preocupare de sine pentru sine în favoarea unei aşteptări şi a unei atenţii care ne dezinteresează de noi înşine şi de orice viitor din care să facem posibilitatea *noastră*. Dar aici este vorba de ambiţiile liturghiei, de sensul pe care şi-l dă ea, şi nu de realitatea ei empirică — şi omul care se roagă nu încetează niciodată să fie aici în tovărăşia lui însuşi, şi să vadă logica mundană a temporalizării exercitându-şi puterea asupra timpului pe care vrea să-l abstragă din jocul lumii. Şi poate că însuşi „ne-timpul" liturghiei este cu atât mai ame-

[46] Am dezvoltat altundeva procedurile strict teologice ale unei atare subversiuni: cf. *Note sur le temps*, § 66–95. Rândurile care urmează mobilizează o cunoaştere mai puţin bogată decât cea de care dispune teologia, sau de care dispune filozofia care acceptă să gândească faptul din care trăieşte credinţa, şi care nu e binele rezervat unei cunoaşteri închise în ghetoul ale căruia bariere le ridică un concept inadecvat de „supranatural". Ele trebuie luate deci în considerare ca scurte preliminarii retrospective — dar suficiente loruşi în cadrul prezentei cercetări.

nințat să vadă grija învestindu-l cu cât proiectul său pare lipsit de măsură.

E vorba aici de un lucru foarte evident: de o ființare-de-fapt despre care ar fi teoretic iresponsabil să credem că ne eliberăm pentru că avem, pe de-o parte, posibilitatea de a o răsturna simbolic și, pe de altă parte, de a o supradetermina ascetic. Dar asta n-ar trebui să ne facă neatenți la modurile originale prin care liturghia încearcă să dejoace, și dejoacă incipient, legile mundane ale temporalizării. Privegherea e timp câștigat, și deci existență câștigată, iar acest timp e cel al unei experiențe marginale, sau parentetice. Din faptul că acest timp e câștigat nu urmează că temporalizarea devine atunci o pură chestiune de libertate; iar din faptul că situl său hermeneutic este marginea ființării-noastre-în-lume nu urmează că am viola aici cu toată certitudinea modalitățile apriorice ale inerenței noastre lumii. Aceste prudențe trebuie să fie prezente în interpretarea temporalizării liturgice. Dar, dacă, pentru a se institui, liturghia contează pe mai mult decât un proiect uman (și am admis axiomatic că ea poate face aceasta), ele nu pot împiedica atunci ca gramatica acestei temporalizări să fie mai mult decât o variantă vag exotică a oricărei temporalizări măsurată de inerența noastră lumii. Din ce anume este deci urzit „ne-timpul" liturghiei? Mai multe elemente de răspuns trebuie luate în considerare.

a) Timpul liturgic se manifestă mai întâi drept cel al unei începeri. Poate că noi existăm întotdeauna la modul începutului, al întoarcerii la inițial, și al ne-desăvârșirii. Iar interpretând ceea ce suntem în termeni de început, vom fi mereu constrânși să punem problema *eschaton*-ului oricărei instanțe căreia îi vom permite să aibă ultimul cuvânt. A propune atunci ca începutul să ofere primul concept sub care să gândim temporalitatea liturgică e un paradox. Nu este oare aceasta sfârșitul pe care liturghia îl simbolizează și anticipează? E adevărat. Dar trebuie să acordăm puțină atenție regimului ei de anticipare, pentru a învăța că, lucrările zilei fiind săvârșite (bine sau rău), dezlucrarea nocturnă a liturghiei nu pecetluiește o desăvârșire, ci expune pur și simplu distanța care separă istoria de eshatologie. Nu e nevoie să ne rugăm pen-

tru a face experiența începutului. Când totuși încercăm să ne rugăm, această experiență ia o turnură radicală: ea ne învață, pe de o parte, că istoria e *în totalitate* locul existenței doar începute, iar pe de altă parte, ne învață că între începutul și desăvârșirea a ceea ce suntem domnește maxima distanță ce poate fi gândită. Ordinea mai-mult-decât-necesară a liturghiei este cea a concluziei, dacă prin aceasta înțelegem că liturghia e posibilitatea noastră cea mai înaltă. Dar este, în același timp, cea a începutului, dacă ne dăm seama — și cum am putea să nu o facem? — că lauda liturgică impune omului o sarcină infinită, și că, dacă cine se roagă ia în raport cu el însuși un avans pe care nici o grijă nu i-ar putea permite să-l ia (pentru că limitele grijii sunt cele ale ființării-spre-moarte), totuși nici o experiență n-ar putea resorbi „rezerva eshatologică" a Absolutului în raport cu omul. Trebuie spus că privegherea liturgică este o atitudine eshatologică: nimic nu se interpune aici între om și Dumnezeu, putem să-l lăudăm pe Dumnezeu ca și cum ne-ar fi deja prezent la modul parusiei. Dar trebuie spus de asemenea că ea nu încearcă să pună grija între paranteze decât pentru a lăsa *eschaton*-ul să neliniștească în mod încă și mai violent prezentul — iar neliniștea ne interzice, așadar, orice desfătare care ar putea duce la o sațietate, aducându-ne aminte că Absolutul pe care suntem liberi să-l înfruntăm nu ne este niciodată aproape fără ca proximitatea sa să adăpostească o distanță încă și mai mare. Fiindcă acela care există „pornind dinspre" viitorul său absolut există empiric în fața acestui viitor.

b) Cum să existăm deci în orizontul unui viitor absolut care să nu fie moartea noastră, și pe care nu-l anticipăm decât pentru a mărturisi cea mai radicală dintre distanțe? Liturghia vrea *eschaton*-ul. Și dovedește această voință străduindu-se să descalifice orice temporalizare guvernată de ființarea-noastră-în-lume și (deci) de ființarea-noastră-spre-moarte: străduindu-se să subordoneze grija neliniștii, facticitatea vocației. E cât se poate de evident însă că ea nu realizează *eschaton*-ul sau, într-un limbaj mai riguros, că Absolutul nu investește ne-locul și ne-timpul liturghiilor noastre pentru a realiza aici *eschaton*-ul. Dar trebuie să sesizăm și că, neli-

nistind prezentul nostru, Absolutul ne permite în mod efectiv să înfrângem legile care guvernează mundan temporalizarea. O temporalizare care o contrazice pe cea care o domină grija nu poate decât să posede fragilitatea a tot ceea ce sparge închiderea lumii. Ceea ce nu respinge însă consistența rațiunilor care guvernează liturghia, și nu autorizează contrasensul care ar vedea în neliniște un nume pios al grijii. Căci dacă grija și neliniștea sunt din punct de vedere empiric aproape indisociabile (cf. *Note sur le temps*, § 44–45), neliniștea poate ceea ce grija nu poate: să permită ca prezentul pe care ea îl structurează să se închidă asupra lui însuși fără să decadă într-o temporalizare „vulgară". Prezența lui Dumnezeu nu e parusia lui, și neliniștea permite conștiinței să sesizeze experiențial această cunoaștere. Dar dacă privegherea liturgică așteaptă să vină aurora unei ultime zile, ea e și acest câmp al experienței în care se risipește clarobscurul lumii, și în care omul poate, la modul intervalului, să se bucure de prezența Absolutului ca și cum s-ar bucura de parusia sa. Neliniștea nu interzice ca pacea definitivă să domnească prin anticipare asupra prezentului nostru.

c) Trebuie atunci să facem un pas mai departe și să ne întrebăm dacă structura fundamentală intrinsecă a temporalității liturgice nu rezidă tocmai în dialectica specială care unește tensiunea eshatologică și desfătarea anticipată a *eschaton*-ului. Probabil că niciodată nu facem experiența pură a privegherii liturgice. Dar aceasta nu ne interzice să-i oferim conceptul. Și dacă încercăm să-l oferim, constatăm în mod necesar că în privegherea liturgică depășim opoziția între un timp guvernat de așteptare și un timp dominat de un dar al prezenței. În ne-locul privegherii, lumea nu se interpune între Absolut și mine. Provizoriu istoria e înapoia mea. Rațiunile ei nu mai apasă asupra mea și asupra relației pe care o am cu Absolutul. Paradoxul fecund al liturghiei este însă acela că timpul pe care l-am dezlegat simbolic de istorialitatea noastră poate rămâne cel al unei tensiuni, dacă vrem ca neliniștea să nu fie înțeleasă numai ca o contrazicere a grijii, ci să poată constitui o trăsătură definitivă a ființei noastre. Liturghia ne invită să nu alegem între reprezentarea

unui itinerar etern al sufletului spre Dumnezeu şi cea a odihnei sufletului în Dumnezeu. Chiar dacă nu se poate elibera de stăpânirea concretă pe care lumea o exercită asupra noastră, ea poate totuşi să ne ofere aici şi acum bucuriile păcii definitive. Şi chiar dacă lasă simbolic lumea în urma sa, ea nu poate scoate în afara jocului neliniştea ca şi cum limitele sale ar fi cele ale fiinţării-noastre-în-lume. Absolutul care ne promite o pace care nu va trece poate să ne-o dea încă în timpul care ne conduce spre moarte, şi liturghia este puterea de a accepta un astfel de dar. E desigur banal să afirmăm că Absolutul intervine acum în experienţă pentru a ne dezinteresa de lume şi a ne oferi bunurile sale mai-mult-decât-necesare. Să adăugăm că e mai puţin banal poate, dar nu cu adevărat temerar, să avansăm ideea că Absolutul care ne neliniştește în timp promite în fapt să ne „neliniştească" pe veci — şi că liturghia este puterea de a accepta o astfel de promisiune.

§ 33. A NE ÎNDOI FILOZOFIC DE FACTICITATE

Ne-loc, ne-timp: paradoxul acestor negaţii e paradoxul filozofic al liturghiei, şi trebuie să subliniem pe scurt mizele care s-au ivit în cursul analizelor noastre. Ele pot fi reduse în fapt la o întrebare principală. Scoţând în afara jocului logica locului, înţeleasă ca dialectică a „lumii" şi a „pământului", şi scoţând în afara jocului logica grijii, să reprezinte oare liturghia o formă deosebit de bogată şi sistematică de divertisment? Vom admite că această suspiciune e uşor de formulat şi că nu are o originalitate extremă pentru cine cunoaşte termenii în care se pune azi chestiunea omului. Dar consistenţa experienţei liturgice e ea însăşi încărcată de o suspiciune simetrică, şi aceasta, dacă are o formulare mai simplă, are şi o banalitate mai mică şi merită să fie auzită: *liturghia sugerează că facticitatea pe care o supradetermină ar putea fi de fapt adevăratul chip al divertismentului, înrădăcinându-l pe acesta în realitatea existenţială a ceea ce suntem.* În loc de a fi un raport decăzut cu noi înşine şi cu lumea, să fie oare di-

vertismentul condiția noastră nativă? Nu putem pune o astfel de întrebare fără a admite să inerența noastră lumii și guvernarea grijii sunt în mod indiscutabil „fundamentalul", și că filozofiile care le ratifică vorbesc în mod indiscutabil despre ceea ce suntem: nu pentru a avea la dispoziție de un contrast comod am permis problematicii heideggeriene să bântuire aceste pagini, ci pentru că logica pe care aceasta o pune în lumină e cea a autorității pe care lumea o exercită în mod real asupra noastră. Liturghia, așa cum a fost interpretată, împlinește o funcție de diversiune sau deturnare. Dar ea nu ne deturnează mai întâi (chiar dacă e și aceasta) de la „cotidianitatea" în care *Dasein*-ul pierde sensul precis al ființării sale: el este chiar realitatea nativă a ființei noastre. *Dasein*-ul este fără Dumnezeu în „lume", iar „muritorii" locuiesc „tetrada" în tovărășia „divinilor", iar nu în proximitatea lui Dumnezeu. Am putea concluziona, puțin grăbit, că nici *Dasein*-ul nici „muritorul" nu sunt locțiitorii legitimi ai omului în teoria filozofică. Or, liturghia ne permite să accedem la o altă concluzie, și mai radicală. Dacă *Dasein*-ul sau „muritorul" ar fi figuri inexacte ale umanității noastre, atunci experiența liturgică ne-ar incita (și cu siguranță n-ar fi puțin lucru) să respingem dispozitivele conceptuale cărora le aparțin. Dar dacă liturghia ni se prezintă ca o putere de subversiune, ea face aceasta admițând ponderea de realitate a ceea ce încearcă să submineze și subminează simbolic și/sau incipient. Liturghia contestă mai mult decât niște concepte: protestul ei se ridică împotriva realului. Risipind în mod precar clarobscurul lumii, ea amintește că acest clarobscur este o trăsătură esențială a mundanității noastre. Și subminând „pământul" nostru și „lumea" noastră, ea confirmă faptul că „pământul" și „lumea" sunt chiar structurile native potrivit cărora se desfășoară raportul nostru cu locul. Și afirmând că ființarea noastră se înțelege în ultimă instanță ca vocație (eshatologică), în termenii unei expuneri la Absolut și nu în cei ai deschiderii față de lume, ea ratifică ordinea istorială în care această vocație „este" poate, dar nu exercită o stăpânire asupra condițiilor native ale experienței decât sub forma unei neliniști (teologia ar vorbi aici de o „dorință naturală după

vederea fericitoare") care nu-şi mărturiseşte tot sensul său unei hermeneutici a facticităţii. Înţelegem astfel cum anume se întemeiază afirmaţia suspicioasă potrivit căreia la început (la *început* nu înseamnă la *origine*) ar fi divertismentul. Logica liturgică e aproape străină de facticitatea noastră. Dar — şi aceasta e problema cea mai acută — ceea ce este la început, iniţialul, este oare adevărul definitiv al fiinţei noastre? Suspectând că la început e o distanţă faţă de origine, şi că puterea acestei distanţe se exercită în limitele timpului care ne călăuzeşte spre moarte, liturghia ne permite tocmai să ne îndoim de aceasta. Scopul ei de diversiune este astfel negarea unui divertisment iniţial. Şi dacă acest divertisment este înscris în ceea ce suntem, nu va trebui să ne mirăm că raţiunea liturgică repurtează victorii teoretice capitale, dar nu poate guverna experienţa, aşa cum lumea şi pământul o guvernează „în mod local", şi cum grija o guvernează în mod temporal.

§ 34. HERMENEUTICA INIŢIALULUI ŞI EURISTICA ORIGINARULUI

Stăpânind termenii problemei, devine atunci posibil să ne întrebăm dacă privegherea liturgică nu permite oare să rostim cu toată prudenţa cerută numele originii, şi dacă nu trebuie să sesizăm în structurile fundamentale ale experienţei pe care o subminează liturghia, o ştergere a originarului. Supradeterminarea pe care raţiunile liturgice o impun fiinţării-în-lume şi orizontul eshatologic pe care-l desfăşoară ele trebuie oare înţelese numai în termenii surplusului sau ai încălcării unei limite, sau n-ar însemna ei şi că liturghia descifrează în palimpsest o logică primară, dar suprimată, a experienţei, profunzimile uitate ale fiinţei noastre? Se ştie că nimic nu invită mai mult învestirea sa de către mit decât recursul la originar, cu atât mai mult când originarul nu ne este disponibil în început, şi se mai ştie că în început încercăm să sesizăm o distanţă în raport cu originea. Interpretarea fiinţării-în-lume ca divertisment ne constrânge însă să punem această

întrebare. Nu e fără îndoială cu adevărat necesar să aducem aminte că acea *Geworfenheit*, „starea de aruncare" sau „proiectare" care la Heidegger atribuie *Dasein*-ului şederea sa în lume, nu trimite la nici un *status prisţinus* (textul e perfect limpede în acest sens şi el trebuia să fie astfel ca să facă ilicită orice instrumentalizare teologică pripită)[47]. Trebuie oare ca iniţialul să fie originarul? Raţiunile lucrătoare în liturghie permit să ne îndoim cu oarecare rigoare de acest lucru, şi ne permit de asemenea să facem apel în ea la originar împotriva iniţialului fără a convoca entităţi de prisos.

O noţiune curentă a literaturii ascetice indică natura unui atare apel: noţiunea de „aducere-aminte de Dumnezeu". Această aducere-aminte nu e memorialul trecerii Absolutului în istorie, aşa cum se organizează el în teologia Sfintelor Taine sau în *lectio divina*. Memoria nu se poartă aici asupra a nimic care să fi avut loc în lume sau în timpul ei; ea este celălalt nume al atenţiei acordate lui Dumnezeu. Aici însă este vorba — şi acest lucru ne interzice să credem că termenul de „memorie" e utilizat într-un mod pur echivoc — de o atenţie câştigată asupra unei neatenţii care merită întru totul numele de uitare. Nu uităm fără îndoială de existenţa lui Dumnezeu atunci când am dobândit cunoaşterea lui. Această cunoaştere însă nu este imemorială, şi acest adevăr de evidenţă suscită o dificultate adevărată. Ce înseamnă de fapt ignoranţa transcendentală în care ne găsim în privinţa Absolutului? Raţiunea liturgică ne permite să dăm un răspuns la această întrebare atunci când ea discerne în facticitatea noastră temeiul transcendental al unui divertisment. Pe de altă parte, ea nu ne poate oferi acest răspuns decât pentru că trăieşte din „aducere-aminte de Dumnezeu" şi din violenţa pe care această aducere-aminte o impune modurilor native ale experienţei, violenţă pe care am gândit-o în cifrul supradeterminării. Pe de altă parte, această supradeterminare se prezintă ca deţinătoarea condiţiilor unei plenitudini a fiinţei: liturghia insinuează eshatologicul în istoric. Or, tocmai introducerea necesară a motivului eshatologic ne impune să re-

[47] Cf. *Sein und Zeit*, p. 176 (Niemeyer).

TIMIŞOARA
EUGEN TODORAN
606 361

curgem şi la originar şi să-l disociem de iniţial. La început este ambiguitatea: nu ateismul practic al *Dasein*-ului, nu păgânismul experienţei „pământeşti", ci cercul care uneşte acest ateism şi acest păgânism, în care puţin interesează că intri printr-unul sau prin altul, şi în care neliniştea nu-şi poate impune raţiunile sale. Acest început este ceea ce liturghia aboleşte în elementul experienţei (şi ceea ce afirmarea lui Dumnezeu aboleşte în elementul cunoaşterii). Această abolire deturnează de la iniţial, distrage de la o putere transcendentală de divertisment în numele unei vocaţii care transgresează condiţiile fiinţării-în-lume. La început e vorba chiar de noi înşine. Dar nu e vorba de o ipseitate care să deţină asupra lumii începutului secretele unei împliniri eshatologice: ambiguitatea începutului trebuie să fie negată, şi liturghia trăieşte dintr-o negaţie inaugurală. Şi, din acest motiv, sesizând în eu o aptitudine nativă pentru divertisment, hermeneutica liturgică a începutului permite „aducerii-aminte de Dumnezeu" să ne vorbească limbajul originarului. Originarul nu este aici propriul unui timp dinainte de timp, al unui arhi-început. Mai modest, dar fără ca protologia teologică să fie descalificată, el este acest raport al eului cu sine însuşi manifest în marginile liturgice ale fiinţării-în-lume şi care ne permite să gândim *eschaton*-ul drept o împlinire, iar nu drept o anulare. Funcţia ascetică şi speculativă a „aducerii-aminte de Dumnezeu" este aceea de a răspunde scandalului produs de ignoranţa şi inexperienţa noastră transcendentale cu privire la Dumnezeu; şi ea răspunde la acesta sugerând că supradeterminarea liturgică a facticităţii noastre degajă condiţiile în care fiinţa noastră nu poate face abstracţie de vocaţia noastră. Originarul este o identitate a fiinţării-de-fapt şi a fiinţării-prin-vocaţie. E ceea ce liturghia dă, şi poate restituie: existenţa asupra căreia se exercită în istorie revendicarea *eschaton*-ului. (Ceea ce nu ne spune, dar numai pentru că refuzăm metodologic să o ştim destul, cum anume să reprezentăm şi să gândim un dincoace pur şi un dincolo pur de istorie.)

Lecţiile primite astfel de la raţiunea liturgică nu sunt lipsite de importanţă. Originarul nu este iniţialul. Dar el rămâne accesibil în dez-lucrarea care ne eliberează de logica lui

„a face", şi în subversiunea modurilor mundane ale localităţii şi temporalităţii. Pe de altă parte, originarul nu este *eschaton*-ul, chiar dacă medierea desăvârşirii sau împlinirii este indispensabilă conceptual pentru a dobândi acces aici; privegherea liturgică care trăieşte din „aducerea-aminte de Dumnezeu" trăieşte şi dintr-o dorinţă; şi astfel ea uneşte, dar trebuie şi să distingă, situl originar pe care ea îl ocupă şi neliniştea eshatologică care denunţă în origine o ordine provizorie a realităţii. La origine nu este parusia. (La drept vorbind, noţiunea de parusie se poate dovedi deosebit de inadecvată pentru a gândi ceea ce uneşte originarul şi *eschaton*-ul — ne-interpunerea „lumii" sau a „pământului" între Dumnezeu şi mine — şi ceea ce le separă — parcursul infinit care marchează relaţia omului cu un Dumnezeu tot mai mare, şi care ne interzice să concepem realitatea eshatologică a acestei relaţii ca desfătare de o atotprezenţă prin care Dumnezeu ar înceta să locuiască într-o „lumină neapropiată" — *I Timotei* 6, 16.) Dar, dându-ne originarul, sau restituindu-l, ne-locul liturgic ne acordă condiţiile după care să gândim că putem avea vocaţia de a ne desfăta de o parusie. Şi cu acest titlu, privegherea liturgică care încheie sarcinile noastre istoriale se manifestă şi drept locul simbolic al începutului absolut, al începutului eliberat de orice complicitate cu divertismentul.

§ 35. RĂBDAREA

Pentru încurcătura şi fecunditatea temei, cel ce se roagă nu mai e nicăieri; şi dacă raţiunile puse în lucrare în privegherea liturgică ne autorizează să vorbim într-un mod consistent limbajul originarului, ele nu ascund deloc faptul că nici darul (sau restituirea) originii, nici tensiunea care ordonează începutul absolut în vederea unui viitor absolut, nu pun Absolutul la dispoziţia noastră: când filozoful îi desfăşoară raţionalitatea, liturghia nu încetează să fie determinată ca non-experienţă. Încercând să scoată în afara jocului revendicarea pe care lumea o exercită asupra lui, cel care se roagă dovedeşte multe, dar nu anulează interferenţa cu ne-

putință de suprimat a lumii între Dumnezeu și el — și fără îndoială trebuie spus că atunci constrângerile istorialității apar într-o lumină mai vie celui ce știe (tematic sau nu) că ființarea-sa-din-vocație întrece ființarea-sa-de-fapt, dar și că accesul său la originar va fi întotdeauna mediatizat de condițiile native ale experienței. Între timp deci, între origine și împlinire, cum anume îngăduie oare neliniștea să trăim un prezent care nu e scos din timpul lumii decât în simbolismul eshatologic al privegherii, și în inima căruia noi nu ne prefacem a fi martorii unei parusii decât cunoscând modul istoric, non-parusial, în care ne este prezent Absolutul? Vom răspunde rostind un cuvânt: prin *răbdare*.

Liturghia este o dezlucrare [*désœuvrement*], și aceasta înseamnă și că logica ei nu e cea a Marii Lucrări [*Grand Œuvre*] teurgice, a constrângerii pe care omul religios o face să apese asupra divinului. Desigur ea nu așteaptă un absent. Dar pentru că acordă atenție unei prezențe sperând la o mai-mult-ca-prezență, și pentru că speră așa cum se speră un dar iar nu un drept, așteptarea ei va trebui să conteze pe o frustrare perpetuu posibilă. Poate fi de aceea oportun să aducem aminte că liturghia ne pune în joc drept „suflete" mai mult decât niște „conștiințe". Nici o marginalizare teoretică a conștiinței nu poate face însă ca timpul să nu fie o problemă a conștiinței. Trebuie să-l învățăm pe cel ce se roagă că într-un punct capital Hegel are dreptate, și Schleiermacher se înșeală: relația omului cu Dumnezeu nu are loc în elementul sentimentului (*Gefühl*) și al „științei" nemijlocite (*Wissen*), ci în acela al „cunoașterii" (*Erkenntnis*)[48]. Trebuie să învățăm însă și (iar Hegel nu va contribui la aceasta) că nici o cunoaștere care e achiziția rațiunii nu împiedică relația liturgică (deci experiențială) a omului cu Dumnezeu să fie dominată de o logică a inexperienței, și că privegherea liturgică nu este

[48] Polemica lui Hegel împotriva lui Schleiermacher e dusă, se știe, în *Prelegerile de filozofie a religie*, într-un mod care merge în crescendo după 1821 (anul în care apare primul volum din *Christlicher Glaube* al lui Schleiermacher și în care Hegel predă pentru prima dată filozofia religiei la Berlin). Cf. *Vorlesungen...*, *op. cit.*, p. 23 *sq.* (manuscris al lui Hegel), 175 *sq.* (note după cursul din 1824), 285 *sq.* (note după cursul din 1827).

timpul în care omul se bucură de cunoştinţele sale teologice, ci acela în care el aşteaptă să vină dimineaţa în care experienţialul va ratifica conţinutul conceptual al cunoaşterii. Şi această aşteptare ignoră totul cu privire la întârzierile în care Absolutul va veni la experienţă — indiferent că el vine aici dincoace sau dincolo de moarte. Răbdarea este, aşadar, pentru conştiinţă, dacă e să vorbim despre ea, o virtute liturgică majoră. Conştiinţa răbdătoare ştie că atenţia ei şi aşteptarea ei nu-i oferă nici o priză asupra lui Dumnezeu. Ea îşi mărturiseşte deci neputinţa. Nerăbdarea nu e fără îndoială un defect. De exemplu, binele trebuie să-l dorim fără întârziere, cu nerăbdare; şi nu e nici lipsit de sens, nici probabil ilicit ca omul să vrea cu nerăbdare „să vină harul şi să treacă această lume"[49]. Nerăbdarea trebuie totuşi (şi nu e vorba aici decât de a respecta logica intrinsecă a experienţei liturgice) să facă loc răbdării dacă trebuie să admitem (şi ar fi iresponsabil din punct de vedere experienţial şi conceptual să nu o facem) că privegherea liturgică deţine condiţiile ospitalităţii pe care omul vrea să le ofere Absolutul — dar şi că oaspetele va veni la timpul său, va veni poate incognito sau a venit deja incognito, şi că nici o vizită pe care ne-o face în timpul ce ne conduce spre moarte nu ne va acorda intimitatea definitivă în care elementul neînşelător şi de nedepăşit al legăturii noastre cu el va fi nemijlocitul.

(Acest fapt ne este confirmat de cunoaşterea pe care n-am vrut s-o mobilizăm încă — cunoaşterea teologică întemeiată pe automanifestarea divină —, şi ne învaţă o bună întrebuinţare a credinţei. Teologia ştie şi afirmă că dacă între Dumnezeu şi noi se interpune lumea, atunci nu există alternativă strictă între o atotprezenţă clarobscură şi parusie, pentru că lumea adăposteşte o a treia prezenţă, prin care Absolutul participă la logica inerenţei: e ceea ce învaţă hristologia şi teologia Sfintelor Taine. Or, chiar darul euharistic prin care Absolutul învesteşte aici şi acum un loc ne este făcut în condiţia interpunerii lumii, pe care o prezenţă zisă „reală" nu o face diafană sau teofanică. Această interpunere e ontic vorbind

[49] *Didahia* X, 6.

cea mai precară din câte sunt: cea a densității speciilor euharistice, pâine și vin. Dar aceste realități precare poartă în ele întreaga densitate ontologică a lumii; și dacă ele sunt locul unei prezențe care face bucuria credinciosului, ele constituie și pentru el o aducere-aminte perpetuă a istorialității lui. De aceea, prezența nu anulează aici datoria de a avea răbdare.)

Ce face atunci cel ce rabdă? Nu trebuie să așteptăm să se pună problema liturghiei pentru a ști ce vrea să însemne a fi răbdător. Avem răbdare așteptând trenuri, vizite sau scrisori. Dar răbdarea nocturnă pe care ne-o impune liturghia ne spune mai multe despre această figură a conștiinței. Liturghia nu încetează să ne spună că ființarea-în-lume nu e definitivă, și că ea reprezintă inițialul, nu originarul. Pe de altă parte, neliniștea care se adaugă cunoașterii (și care învață de la această cunoaștere ce este ea însăși) pentru a ghida subversiunea liturgică a ființării-în-lume, ne amintește în mod constant că nici atunci când lăsăm liturghia să supradetermine ființarea-în-lume nu ne eliberăm de sub dominația lumii sau a pământului. Cel care are răbdare nu „face" nimic. Dacă vrea binele în mod radical, conștiința morală vrea în mod identic Împărăția (fie că o știe sau nu), și poate să-i grăbească — asimptotic — venirea. Or, acestui caracter asimptotic îmbrăcat de „a face" când e vorba de a promova realitățile definitive îi răspunde inactivitatea proprie răbdării. De *eschaton* putem răspunde parțial dacă consimțim la cele mai înalte exigențe morale (și sub rezerva de a nu uita că finitudinea noastră contrazice în mod tragic sarcina infinită pusă înaintea bunei voințe). Dar nici o lucrare umană nu-l va institui; iar între Dumnezeu și noi lumea rămâne ceea ce nu putem nici părăsi, nici aboli. *Și atunci trebuie să înțelegem că răbdând ne dezicem de orice pretenție de a fi autorii definitivului, și o dăm înapoi lui Dumnezeu ca dăruitorului a ceea ce nu trece.* Suntem liberi să ne expunem trecerii Absolutului. Suntem liberi să-i oferim ospitalitatea noastră. Dar, pe de-o parte, această ospitalitate poate fi acceptată fără știrea noastră, iar, pe de altă parte, istoria ne menține la distanță de răsturnarea eshatologică în care Absolutul ne va oferi o ospitalitate definitivă. Trebuie deci să ne dăm timpul în răbdare.

§ 36. Libertatea la inițial și la origine

Dezbaterea rațiunii liturgice și a rațiunii etice poate primi câteva precizări ultime. Etica vrea Împărăția și nu o poate institui. Iar atunci când îi vine ceasul, liturghia afirmă în răbdare caracterul contradictoriu al unei astfel de instituirii. Dar e ceva mai mult. Căci dacă morala nu poate viza Împărăția decât la modul asimptotic — ceea ce e indiscutabil mult... —, ambițiile teoriei nu ne pot ascunde deficitele practicii noastre, și lumea pe care liturghia o pune între paranteze este chiar cea în care am pactizat cu violența și răul — dacă liturghia include datoria convertirii (§ 28), ea este inaugurată prin mărturisirea acestor pacte trecute, în termeni kantieni prin mărturisirea radicalității răului. Cel ce riscă să se roage nu cere ca Dumnezeu să desăvârșească o lucrare aproape împlinită: privegherea liturgică nu e oferirea binelui pe care l-am făcut, și la ceasul jertfei de seară ea nu îngăduie decât ridicarea mâinilor noastre goale... Or aceasta înseamnă în mod foarte exact că liturghia tranșează dezbaterea consacrată naturii răului moral. Este el o eroare (scuzabilă) sau o greșeală (care cere o iertare)? Este el pasul greșit al celui care n-a știut ce să facă pentru a face binele, sau opțiunea împotriva binelui, desigur mai mult sau mai puțin deliberată, dar prin care nu putem fi scoși din cauză, și care cere îndurare? Cea mai elementară gramatică a liturghiei ne-o descoperă fără întârziere: libertatea care face dovada răbdării este și cea a unei voințe care s-a dispensat de a face binele: rugăciunea vine după păcat; prima cerere pe care trebuie s-o adresăm lui Dumnezeu (dacă ceea ce știm despre El ne îndreptățește în teorie la aceasta — căci vom stărui oare rugându-ne dacă nu vom crede că mila e un atribut divin?) e cea a unei iertări. Și, din acest motiv, noaptea liturghiilor noastre nu poate fi interpretată doar ca un ultim gest, și ea ne trimite în același timp atât spre dimineața ultimă în care va fi parusia, cât și spre zorii zilei noi care ne va reda sarcinilor noastre mundane. Pentru a o spune fără metafore: liturghia participă și la o logică a începutului, sau reînceputului.

Am putut gândi originarul ca diferit de inițial, dar și așa cum poate fi dat, sau redat (în limitele pe care lumea le impune acestui dar sau restituiri). Dar este oare originea ceea ce putem recuceri printr-un acces la datele primare ale conștiinței? Sau constituie ea inaccesibilul prin excelență, pe care ni-l va restitui poate *eschaton*-ul, dar a cărui mențiune nu ne-ar putea permite să ne interpretăm facticitatea? Rațiunile pentru care am descifrat în liturghie o simbolică a originarului și o critică a inițialului nu trebuie repetate aici. Mărturisirea răului radical și, corelativă ei, cererea liturgică a iertării permit totuși să precizăm chestiunea. Într-adevăr de radicalitatea răului ne lovim ca de o facticitate: lumea și pământul nu sunt doar locul nostru în general, ele sunt și locul unui compromis nativ cu răul (ceea ce face, pentru a repeta o idee de o oarecare importanță, să nu poată domni un echivoc între conceptul fenomenologic de lume și conceptul teologic al unei lumi diferită de creație și pe care o guvernează o negare a creației — cf. *Note sur le temps*, § 41). Fără îndoială, morala trebuie să recunoască oricărei situații care ține de jurisprudența sa un caracter kairologic. Voința bună nu e fără loc în lume, și binele poate și trebuie să fie dorit aici și acum. Dar morala nu trebuie să trăiască din iluzii. Nici un *kairos* n-ar putea oblitera edificarea eului moral în durată; și dacă această edificare nu se înfăptuiește doar ca o violență exercitată împotriva a ceea ce suntem inițial, ea își include însă această violență ca un moment esențial. Aceste remarci a căror platitudine nu poate fi disimulată, jalonează problematica (și aporetica) ontologică, sau existențială, pe care se edifică filozofia morală. La orice tematizare a originii am ajunge, nu putem gândi morala fără a sesiza la început, în ordinea care guvernează ființarea-noastră-în-lume, ambiguitatea a ceea ce autorizează moralitatea fără a exclude imoralismul, și care nu ascunde nici o constrângere expresă la a voi binele și a face binele. Pe de altă parte, — și poate mai cu seamă — nu mai suntem la început. Și dacă disponibilitatea certitudinilor matinale ale conștiinței este articolul de credință din care trăiește fenomenologia, și care îi permite să acceadă la fenomenul pur al lumii, în amonte de cotidianitate, de preju-

decată şi de obişnuinţă, totuşi acest acces nu ne poate absolvi de ceea ce suntem pentru că am devenit aceasta. Lumea se poate redesfăşura în faţa noastră aşa cum era la origine, în orice caz aşa cum era la început. Putem accede la dimineaţa conştiinţei, la descoperirea lumii şi a ei înseşi pe care ea o face. Dar acest acces nu ne eliberează de trecutul în care am decis cu privire la noi înşine, voind sau, mai ales, nevoind binele. Păcatele noastre trecute apasă ca un destin asupra prezentului experienţei morale: sensul kairologic al acestuia nu poate fi deci abstras din acest destin. O dublă distanţă constituie astfel ceea ce suntem: o distanţă în raport cu originea, şi o distanţă în raport cu începutul.

Această dublă distanţă ar fi atunci ceea ce liturghia ne permite să umplem. Omul care se roagă îşi dă acces la originar: fragila punere între paranteze a lumii sau a pământului îi dă sau îi redă sensul fondator al ipseităţii sale. De acum înainte putem sugera că începutul — libertatea matinală de a voi şi a face binele — îi e redat şi, în acelaşi timp, (ceea ce e mai mult) că restituirea liturgică a originarului risipeşte pentru el ambiguitatea care loveşte în mod nativ fiinţarea-sa-în-lume. Fiinţarea-în-lume este o distanţă în raport cu originea. Prezentul conştiinţei morale e o distanţă în raport cu începutul. Dar liturghia anulează prima distanţă subordonând relaţia noastră cu lumea şi pământul raportului nostru cu Absolutul; şi o anulează pe cea de-a doua, propunându-ni-se drept câmp simbolic a ceea ce Kierkeggard medita sub numele de „repetiţie". Acest lucru trebuie să ne reţină. Noaptea vine după zi şi pregăteşte o aurora. Şi dacă, după ce am considerat privegherea liturgică drept un postludiu, acum o considerăm ca o pregătire pentru zi — dacă omul care priveghează nu e numai cel ce îşi întârzie mersul la culcare, ci şi cel ce se scoală înainte de ivirea zorilor —, atunci vom vedea poate în ea cea mai puternică negare a fatalităţii morale pe care am putea-o face. Compromisurile noastre trecute cu răul nu sunt o trăsătură a trecutului nostru; povara lor se face simţită asupra prezentului nostru; şi ne prejudiciază viitorul. Libertatea care a ales să vrea răul şi să facă rău s-a făcut destin. Or, acest destin e scos din joc în intervalul priveghe-

rii liturgice; conduşi spre originar, ne dăm seama aici fără ambiguitate că suntem făgăduiţi binelui şi nu răului; şi dacă Absolutul ne este cunoscut ca un Dumnezeu care iartă, atunci de această punere simbolică în afara jocului se poate găsi asociată o absolvire a libertăţii noastre. Tocmai realitatea acestei absolviri trebuie să o dezbatem acum: dincolo de pregnanţa simbolismelor ei, şi sensul anticipator al gesturilor care o constituie, privegherea liturgică nu e oare şi timpul în care Absolutul vine sau inter-vine între păcatele noastre şi noi înşine?

Sugerăm atunci că ne-locul sau non-evenimentul liturgic pot juca în experienţă rolul „căsuţei goale" fără de care, în sistemele fonologice, nu pot fi gândite nici mişcarea, nici noutatea. Pentru cel ce se roagă nu se întâmplă poate nimic care să-i facă evident harul lui Dumnezeu — şi teoreticienii cei mai riguroşi ai vieţii duhovniceşti ne-au învăţat că, în orice caz, ceea ce se petrece aici ar putea foarte bine să ne deturneze de la esenţial. Dar non-evenimentul sau non-experienţa sunt condiţii de posibilitate. Nu e cerut Absolutului să vină în experienţă în sfera de imanenţă a conştiinţei, şi dacă vine, şi un discernământ ne permite să afirmăm că e vorba tocmai de el şi nu de un entuziasm de care am fi responsabili noi înşine, atunci privegherea liturgică ne înfruntă mai întâi cu incognito-ul său. Am putea încerca să ne dăm conceptul unui Dumnezeu căruia să-i fie necunoscută iertarea. Dar această posibilitate, dacă acceptăm că ştim ceva mai mult, cântăreşte puţin atunci când am recunoscut prezenţa Absolutului pe Golgota: şi Dumnezeul care intervine incognito în ne-locul liturghiei, Cel căruia în orice caz acest ne-loc îi dă spaţiul intervenţiei sale, este recunoscut atunci drept Cel care poate acorda minunea reîncepututului. Liturghia nu exercită asupra lui nici o constrângere. Harul său nu trebuie să vină în conştiinţă şi să se facă certitudine afectivă. Dar fie că prezenţa sa ne este sensibilă sau nu (şi acest lucru nu are nici o importanţă), oaspetele privegherilor liturgice poate — singurul — să rezolve pentru noi nefericirile suscitate de tensiunea dintre eul eshatologic şi eul empiric, şi de lipsurile noastre în a fi oameni care ne devin evidente în dezlucrarea nocturnă a

rugăciunii, atunci când mărturisim că n-am purtat greutatea zilei. Libertatea nu se poate elibera ea însăşi. Pe de altă parte, liturghia nu conferă harul unei transfigurări. Ea este însă situl exemplar al existenţei reconciliate cu ea însăşi şi cu Absolutul. Noua zi care încheie privegherea liturgică trebuie înţeleasă tocmai ca o reiterare a începutului: simbolica originii conduce la realitatea începutului, la realitatea spaţiului deschis unei libertăţi capabile să vrea binele şi să-l facă.

§ 37. LUMEA, PĂMÂNTUL ŞI ÎMPĂRĂŢIA

Ce se întâmplă cu locul omului? Am întrevăzut în experienţa liturgică o dublă contrazicere a inerenţei noastre. Liturghia contrazice acel *Unzuhause*, acel „ne-acasă" care determină în mod primordial fiinţarea-în-lume: semnificaţiile care se desfăşoară aici sunt originare şi ne-locul ei este o figură a locuirii. Ea contrazice şi logica pământească a existenţei: pentru că noi nu suntem aici acasă decât prin anticipare, pentru că această anticipare nu-şi trage substanţa din comorile numinoase ale pământului, pentru că nu e esenţial ca noi să ne desfătăm aici de intimitatea lui Dumnezeu. Nu e de ajuns însă ca liturghia să spargă între actele existenţei dialectica lumii şi a pământului. Dacă ea lasă ca relaţia noastră „nocturnă" cu Absolutul să submineze la modul intervalului legile istoriale ale inerenţei noastre, este oare de neconceput ca această subminare să se poată exercita şi asupra timpului „diurn" al nevoilor noastre mundane? Şi dacă fiinţarea-înaintea-lui-Dumnezeu nu aboleşte evident facticitatea fiinţării-în-lume, subordonarea acesteia din urmă celei dintâi are oare drept unic spaţiu liturghia? Sau, pentru a spune altfel, enunţând sub formă de întrebare ceea ce a fost deja afirmat în trecere: liturghia, pe care am interpretat-o ca pe o regiune a experienţei, fără îndoială cea mai bogată în paradoxuri teoretice, n-ar putea în cele din urmă să devină coextensivă vieţii? Există un timp pentru toate: pentru a munci şi pentru a ne odihni, pentru a scrie filozofie şi pentru a ne ruga. Dar dacă ne mărginim la distrugerea locului de ne-loc, sau a lucrărilor diurne

şi a dezlucrării nocturne, vom rata poate ultima miză a interpretărilor noastre. *Eschaton*-ul neliniştește prezentul nostru nu numai între timpi. Şi chiar dacă un timp mundan pe care l-ar învesti doar neliniştea, şi pe care ea l-ar elibera de orice grijă, nu poate fi deloc gândit, de aici nu vom trage concluzia că o supradeterminare integral liturgică a fiinţării-în-lume ţine de ceea ce este cu neputinţă de gândit. Doar pentru sfânt, dacă există, fiinţarea-înaintea-lui Dumnezeu subminează perpetuu participarea sa la jocul pământului şi al lumii, şi la ambivalenţele pe care acest joc le impune celui ce participă la el. Noi înşine am pactizat cu răul şi l-am uitat pe Dumnezeu. Dar aceste pactizări şi uitări nu sunt un chip al destinului, dacă liturghia se deschide pentru noi ca un timp favorabil absolvirii: zilele noastre pot fi deci trăite în aducerea-aminte de Dumnezeu, şi, dacă lumea nu poate naşte *eschaton*-ul, ea poate adăposti conduite care îi marchează începutul. Viitorul nostru absolut ne spune deci astăzi cine suntem şi care este locul nostru. „Lumea" nu ne este dată ca o patrie, şi trebuie să refuzăm ca „pământul" să treacă drept patria noastră. Doar Împărăţia ar putea fi pentru noi o patrie, dar noi nu locuim în Împărăţie, chiar dacă ordinea ei nu e doar cea a unui dincolo de lume şi de moarte. Dar putem încerca să facem, sau cel puţin să vrem, ca dimensiunile liturghiei să fie cele ale vieţii noastre. Această posibilitate însă n-ar putea să ne facă neatenţi la fragilitatea oricărei anticipări eshatologice, şi la povara ambiguităţii de care e grea facticitatea noastră. Totuşi, dacă n-am comis prea mari greşeli de interpretare, şi sub rezerva unor precizări mai ample, dorinţa care guvernează această anticipare poartă în modul cel mai exact semnificaţia umanităţii noastre. Înţeleasă în sensul său cel mai vast, liturghia e modul cel mai uman în care putem exista în lume sau pe pământ. Şi în lume, sau pe pământ, ea răspunde deci o dată pentru totdeauna, la întrebarea privitoare la locul nostru: dincolo de jocul istorial al pământului şi al lumii, omul are drept *sălaş* adevărat *relaţia* pe care el o pecetluieşte cu Dumnezeu sau pe care Dumnezeu o pecetluieşte cu el.

II

Experiența fundamentală

A

Distanța în raport cu inițialul ca principiu hermeneutic

§ 38. ÎNTOARCEREA LA INTEROGAȚIA NOASTRĂ

Tematizând liturghia ca supradeterminare a relației noastre native cu lumea şi pământul, ne-am asigurat un beneficiu teoretic considerabil: am eliberat raportul omului şi Absolutului de orice opacitate cu care-l pot împovăra nemijlocirea şi domeniul tulbure al sentimentului religios. Conceptualitatea pusă în lucrare nu propunea deci o intrare în „filozofia religiei", ci o anumită redistribuire a termenilor în care e vorba în mod obişnuit de „religie". În filozofiile care se ocupă de ea cu simpatie, şi care se înscriu toate, fie că o ştiu sau nu, în posteritatea lui Schleiermacher, „religia" este înțeleasă în mod obişnuit ca o dimensiune nativă a umanității omului, o putere esențială de extaz sau o capacitate fundamentală a afectivității. Or statutul ei transcendental devine remarcabil de fragil de îndată ce sesizăm trăsătura dominantă a facticității noastre în dialectica „lumii" şi a „pământului". Ce se întâmplă cu religia dacă oscilația care conduce de la un ateism existențial la un păgânism existențial şi face inevidentă tensiunea eshatologică de care dă mărturie neliniştea, este ritmul primar care guvernează experiența? E nevoie de puțină atenție pentru a sesiza aici faptul că nici ființarea-în-lume

(desigur) nici chiar realitatea pământeană a existenței nu ne califică apriori pentru o experiență pe care n-am putea-o interpreta decât rostind numele lui Dumnezeu. Inițial Absolutul ne este necunoscut sau prost cunoscut: doar cu sacrul și cu cele divine întreținem poate o legătură imemorială. Așadar, El rămâne necunoscut sau prost cunoscut pentru orice gândire care își dă drept orizont ultim logica inițială a experienței. De aici decurg consecințe deja întrevăzute, dar asupra cărora nu e inutil să mai proiectăm ceva lumină, consecințe care ne pot permite să fixăm mai precis termenii întrebării privitoare la om (*disputatio de homine*).

§ 39. FENOMENOLOGIE ȘI LITURGHIE — a) „Viața"

Prima problemă care atrage atenția cu insistență este, așadar, cea a unei luări de distanță: logica liturgică se desfășoară la distanță de realitățile nemijlocite ale vieții. Prin „viață" înțelegem aici mai întâi sfera evidenței antepredicative, așa cum este ea tematizată de Husserl în *Experiență și judecată*[50]. Proiectul acestei opere este acela al unui acces. În amonte de lumea deja constituită de conștiință, în amonte de lumea asupra căreia știința și-a formulat deja judecățile ei, fenomenologia încearcă aici (în cea mai mare fidelitate față de proiectul său original) să surprindă realul în însuși actul apariției sale, înainte ca judecata predicativă să-și fi înfăptuit lucrarea ei: un real pe care nici o știință nu-l precede, asupra căruia nici o pre-știință nu are priză, dat fără ca nici o mediere să se interpună între el și conștiința care-l surprinde. „Viața" are, așadar, drept loc dimineața experienței, recucerită prin ascеză filozofică, și a cărei gândire ne este necesară dacă vrem cu adevărat să înțelegem amiaza experienței și rolul mediator al cunoașterii. Viața este aurora perpetuă, eternă tinerețe a începutului. Fiecare percepție și fiecare apariție deschid cu noi eforturi orizontul lumii și nici o cunoaștere deja dobândită nu trebuie să apese în această sferă asupra primirii

[50] *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (Philosophische Bibliothek), § 15–46.

pe care o rezervăm prezentului: elementul vieții este naivitatea, iar proiectul filozofului e acela de a restitui omului o privire naivă.

Schematismul evocării trebuie să fie de ajuns pentru a indica aspectul care se impune aici interpretării: concedierea oferită de liturghie nemijlocirii și vieții înțelese ca nemijlocire totală, fără fisură. Spre deosebire de manifestarea inițială a „lumii vieții", câmpul liturghiei este guvernat de o cunoaștere. Doar o prejudecată fundamentală — Absolutul este subiect și promisiune de relație — permite ca el să se deschidă și să se organizeze. Logica dominantă aici nu e cea a gesturilor primare ale conștiinței și ale apariției brutale a fenomenelor: din contră, ea se desfășoară în ordinea medierii și medierea este aici o critică a evidențelor antepredicative ale vieții. Fiindcă nemijlocitul menține Absolutul în inevidență. Lucrurile ni se arată aici în plină lumină și fiecare mod al obiectivității posedă în mod corelativ propriul său mod de evidență. Dar dacă nu e în mod protocolar exclus ca Absolutul să-și dea o obiectivitate și o evidență în lume, e evident totuși că inevidența lui este primordială și că liturghia are drept funcție ruperea acestei inevidențe. Între lumea vieții și câmpul liturgic domnește deci un *răstimp cognitiv*. Nimic din ceea ce va conferi legitimitatea sa liturghiei nu ne previne în mod nemijlocit: potrivit conceptului său husserlian, viața e atee. Și în acest fel, lumea vieții e ceea ce trebuie depășit pentru ca omul să poată face față lui Dumnezeu. Evidențele prime ale vieții trebuie să cedeze în fața evidențelor secunde care autorizează liturghia. Aceste evidențe secunde vor instaura poate o nemijlocire secundă, care ne va permite să sesizăm în lume, așa cum ni se prezintă nouă, un reflex clar și distinct al slavei divine. Dar nu va trebui să uităm niciodată că această percepție este rezultatul unui travaliu interpretativ și că în fapt ea proiectează asupra fenomenelor o lumină și o semnificație univocă iar acestea nu sunt date împreună cu ele. Liturghia se naște dintr-o interpretare și cel mai mare succes al interpretării este acela de a deveni atât de implicită încât să credem că locuim într-o lume teofanică — și e chiar esențial pentru liturghie să simuleze

desfătarea anticipată a unei parusii. Manifestarea nu e însă opera lumii pentru că lumea nu se manifestă decât pe ea însăşi şi fenomenele care apar în orizontul său. Conştiinţei care pune orice cunoaştere între paranteze fenomenele nu se arată decât pe ele însele şi mediul apariţiei lor. Trebuie deci ca Dumnezeu să fi fost în prealabil numit pentru ca apoi cerurile să-i cânte slava. Nemijlocirea secundă sau naivitatea secundă a experienţei liturgice presupun un travaliu critic. Vom putea spune (ceea ce Husserl n-ar spune) că e vorba aici de un nou mod al vieţii în care lucrurile ne apar în adevărul lor cel mai tainic, şi în care percepţia care le sesizează ştie să pătrundă până la un temei. Dar pentru aceasta va trebui să admitem că viaţa scapă astfel condiţiilor iniţiale care îi sunt atribuite, iar căutarea fenomenologică a începutului nu ne permite în fapt să accedem decât la ceea ce trebuie să fie transgresat pentru a sesiza mizele ultime ale experienţei. Primul cuvânt al vieţii este obscuritatea în care autodonaţia imediată a lucrurilor menţine Absolutul, şi nu e vorba de a-l nega. Liturghia ne constrânge să admitem însă că experienţa antepredicativă ne menţine în necunoaşterea a ceea ce e mai fundamental, sau a originarului. Nu numai că nu e de ajuns să ne întrebăm cu privire la nemijlocit pentru a cunoaşte mizele ultime ale experienţei, mai mult nemijlocitul ne acoperă cu un văl ceea ce este cel mai important.

§ 40. FENOMENOLOGIE ŞI LITURGHIE — b) Facticitatea

Dimensiunile lumii vieţii nu sunt cu siguranţă dimensiunile integrale ale experienţei: teoria husserliană este cea a unei întemeieri, şi nu permite (mai trebuie să o proclamăm oare?) să emitem vreo bănuială asupra experienţelor care abolesc evidenţele antepredicative, sau mai degrabă le strânge în elementul judecăţii şi al ştiinţei. Dacă admitem calea urmată de interpretarea lui Husserl, ateismul vieţii este incontestabil — dar această interpretare nu cuprinde în ea nici o interdicţie şi nu se pronunţă, nici măcar prin preteriţiune, asupra dreptului nostru de a şti mai mult decât ne învaţă

viața: ne învață pur și simplu unde nu trebuie să căutăm Absolutul. În schimb, dezbaterea devine mult mai strânsă atunci când remarcăm faptul că liturghia nu doar pune în suspans nemijlocirea vieții, ci se instituie și la distanță de orice logică apriorică a experienței. Pentru a urca înapoi din 1938 la 1927 și de la Husserl la Heidegger, putem formula ca o ipoteză deja explorată (§ 32) problema care se ivește aici: jocul liturgic ne apare ca aproape străin („aproape" desemnează aici prezența discretă a neliniștii) de logica facticității. Intenția din *Sein und Zeit* este în mod central (dar nu exclusiv) aceea de a dezvălui structurile fundamentale ale experienței, așa cum se impun ele întotdeauna, pretutindeni și tuturor. Aceste structuri (zise „existențiale") sunt indiferente la particularitatea experienței mele, sau la aceea a aproapelui meu. Ele definesc ceea ce suntem noi toți, și sunt egale în toți; luată ca atare, particularitatea („existențialul") nu prezintă alt interes decât anecdotic sau psihologic — important filozofic este acel ceva prin care aproapele meu și eu însumi ocupăm în ființă o poziție comună, cea de ființare căreia filozoful îi rezervă numele de ființare-aici, *Dasein*. Nemijlocirea vieții nu e deci singura în cauză. Logica facticității nu e doar cea a apariției matinale a fenomenelor instanței conștiinței; e și o logică a cunoașterii, a întrebărilor, a întrebuințării lucrurilor, a ocupării lumii. Sunt toate texte și concepte bine cunoscute, sau putem cel puțin spera acest lucru, și ele nu sunt menționate aici decât spre aducere-aminte. Dar dacă admitem că proiectul unei hermeneutici a facticității își are validitatea sa, și dacă admitem în plus că atunci condițiile native sau transcendentale ale experienței sunt chiar cele care dau omului chipul *Dasein*-ului (admițând după caz dialectizarea pe care am propus-o, și care percepe în „ființarea-aici" și „muritor" două figuri conceptuale alternative dar solidare ale realității umane), atunci trebuie să admitem că facticitatea lasă în indeterminare relația liturgică a omului cu Dumnezeu. Ateismului evident al vieții îi corespunde aici ateismul ființării-în-lume și păgânismul experienței pământene. Iar liturghia n-are deci nici un statut existențial, afară de cel pe care i-l poate oferi precar o „neliniște" total absentă din textul lui

Heidegger, prins în mod concret în jocul grijii, şi neştiutoare cu privire la ce anume o pune în mişcare. Se impun atunci unele întrebări. Iniţial, omul nu e oare decât începutul lui însuşi, iar ceea ce îi este cel mai propriu îi este sustras? Şi, ca un corolar, poate fi gândită o existenţă care, ţinându-se strict de legile facticităţii, ar rămâne astfel străină mizelor sale ultime? Aceste întrebări nu sunt retorice. În fapt, liturghia nu e o posibilitate între toate cele care i se oferă eului (ca pasiunea pentru muzică sau pentru pisici), şi care vor servi pentru a mă defini, dar nu pentru a determina acel ceva prin care sunt uman. Şi dacă admitem că propunerea ei e aceea a unei existenţe în posesia a ceea ce are ea mai esenţial, atunci trebuie să avansăm ideea că lucrul cel mai esenţial este absent din început, sau măcar că începutul îl menţine în cea mai mare inevidenţă. Condiţiile iniţiale ale experienţei nu sunt cu siguranţă neesenţiale, şi mai mult ele nu mai pot fi nici uitate: în timpul care mă conduce spre moarte, ceea ce sunt nu va înceta să fie definit de un raport cu locul, de coexistenţa cu alte euri etc. Dar, dacă e să întrevedem în liturghie un gest ultim al omului şi cea mai înaltă demonstraţie a fiinţei sale la care poate purcede, trebuie să admitem că iniţialul, facticitatea, trece sub tăcere şi ascunde mai mult decât revelează şi spune. Ipoteza neliniştitoare a unei umanităţi care se mulţumeşte să existe „fără Dumnezeu în lume" (*Efeseni* 2, 12) trebuie deci luată în serios. Ateismul nu este numai o problemă teoretică, şi nu e în primul rând o problemă teoretică: el este în primul rând un *a priori* al existenţei. Şi tocmai de aceea el trebuie să ne preocupe aici, iar nu pentru forţa raţiunilor care ar putea conduce la negarea lui Dumnezeu atunci când va fi numit Dumnezeu. Numai o violenţă permite ca omul să existe înaintea lui Dumnezeu. Liturgic omul debordează ceea ce este el iniţial; limitele existenţialului nu sunt limitele umanităţii sale. Dar unde să învăţăm să spargem limitele existenţialului? Întrebarea suscită un răspuns evident: de acel ceva de care nu putem da seama în mod transcendental, nu vom putea da seama decât în mod categorial; ceea ce e absent la începutul istoriei şi în logicile care ne fac acest început disponibil va trebui să fie dat în istorie.

Refuzată dimineții istoriei, cunoașterea lui Dumnezeu va fi proprie amiezii, sau poate serii ei. Ateismul nu poate fi respins întemeindu-ne pe ceea ce vine la experiență întotdeauna, pretutindeni și pentru toți. Va trebui deci să ne întrebăm cu privire la particularitatea unei puneri în lumină.

§ 41. CONTINGENȚĂ ȘI MANIFESTARE

Filozofia se naște, se spune, din mirare. Or, dacă e potrivit să ne mirăm mai întâi de faptul că ființarea este, atunci cu o și mai mare urgență va trebui să ne mirăm de faptul că ea ne este inteligibilă și, pe de altă parte, că avem înțelegerea ei. Inteligibilitatea lumii este un dat elementar al experienței. Noi nu suntem doar animale care pun întrebări și interpretează, care nu pot trăi fără să vrea să înțeleagă: realul ne este dat și drept ceva pe care noi îl putem primi și a cărui cunoaștere o putem organiza, drept ceva ce poate fi întrebat și despre care putem răspunde în mod valid. În fața noastră se află un cosmos, nu un haos. Faptele sunt guvernate de legi. Ne confruntăm mereu cu o ordine. Și dacă ne putem forma și noțiunea de ininteligibil, de fapte lipsite de sens, de entități total anarhice, acest lucru nu ne va permite să gândim orice realitate pe care am putea-o întâlni. De la inteligibilitate la inteligență trecerea nu este totuși necesară. Și dacă locuim o lume în care știința, sub toate formele sale, și-a făcut deja lucrarea ei, acest lucru nu poate masca faptul că știința poartă mereu în ea amprenta contingenței. Inteligibilitatea lumii nu ni se impune. Există fără îndoială cunoștințe pe care nu putem evita să le deținem. Nimeni nu poate ignora faptul că e muritor. Nimeni nu poate ignora că a fost un timp când el n-a fost. În schimb, noi am fi putut exista foarte bine ignorând sfericitatea pământului sau structura atomică a materiei. Și, dincolo de aceste ignoranțe ontice, am fi putut probabil să ne înșelăm filozofic cu privire la noi înșine și să lăsăm nesesizate întrebările cele mai decisive. Ignoranța este la urma urmei situația proprie celui care pune întrebări: n-am întreba dacă am ști ceva. Și realitatea ei, ca și cea a proastei

cunoaşteri, ne spune că nu rămânem pur şi simplu „în adevăr". Suntem hărăziţi să-l dorim, pentru că dorim în mod natural să cunoaştem. Dar posesiunea lui ne este doar promisă cu condiţia de a fi dus la bun sfârşit travaliul explicaţiei sau interpretării. Şi cu siguranţă faptul că acesta trebuie să fie şi cazul nu e înscris în constrângerile apriorice ale experienţei. Inteligenţa nu întâlneşte niciodată decât inteligibilul (fie că e vorba de cunoaşterea pozitivă sau de cunoaşterea filozofică) — dar acest lucru nu implică faptul că raţiunile realului îi sunt date cu toată transparenţa.

Generalitatea temei, şi aparenta ei banalitate, nu pot ascunde povara cu care apasă ea asupra discuţiei noastre. Jocul liturgic presupune o cunoaştere, şi această cunoaştere nu ne aparţine potrivit nici unei necesităţi. Numai nebunul neagă faptul că el există trupeşte, sau neagă realitatea naşterii şi a morţii sale. Dar Absolutul ne este, pe de-o parte, în mod transcendental necunoscut; iar, pe de altă parte, relaţia noastră cotidiană cu lumea nu ne autorizează să luăm cunoştinţă de el în mod distinct. Lumea şi pământul îl menţin în inevidenţă. Şi dacă trebuie spus că omul nu poate accede la ceea ce îi este mai propriu decât atunci când această inevidenţă este anulată, că el poate subordona fiinţarea-sa-în-lume fiinţării-sale-înaintea-lui-Dumnezeu, trebuie spus şi că această anulare nu poate fi decât opera non-necesară a unei dezvăluiri sau a unei rupturi a ambiguităţii, pe care o putem înţelege în mod dublu: ca har divin al unei manifestări de sine sau ca un travaliu uman al logosului. Nu vom aborda aici (ajunge fiecărei cărţi osteneala ei) întrebările ridicate de capacitatea de cunoaştere „naturală" a Absolutului, şi legătura pe care o întreţine aceasta cu o iniţiativă de dezvăluire divină: căci oricare ar fi această dezbatere şi rezultatele ei, aceeaşi contingenţă loveşte autodezvăluirea Logosului divin şi dezvăluirea survenită în elementul conceptului, şi a cărei responsabilitate îi revine omului. Am putea să nu ajungem niciodată să rostim cu rigoare numele lui Dumnezeu; şi Dumnezeu ar fi putut să nu-şi părăsească lumina Sa neapropiată. Aici mai mult decât oriunde altundeva mizele contingenţei trebuie deci să ne dea de gândit. Destinul omului e acela de a face

față morții sale, și nu acela de a înfrunta (nu dincoace de moarte, în orice caz) Absolutul. Și chiar atunci când Absolutul ni s-a dezvăluit, el nu ne devine prin aceasta inevitabil[51]. Suntem liberi să-L numim pe Dumnezeu (fie că această numire ne trimite la o putere umană de a-l pune în lumină pe Dumnezeu, fie că e răspunsul nostru la un proces de autodezvăluire divin), suntem liberi și să dormim, sau să conducem prost travaliul gândirii, sau să ne mulțumim cu ceea ce ne învață lumea și pământul. Contingența dezvăluirii e dublată de aceea a primirii și împroprierii ei.

§ 42. ABSOLUTUL MANIFESTAT

Tulburătoarea ipoteză a unei umanități care se mulțumește să existe fără Dumnezeu în lume, sau să existe pe pământ doar în compania divinilor, nu poate fi neglijată: în amonte de destinul lor istoric, ateismul și păgânismul sunt înscrise în structurile inițiale ale existenței. Mai mult încă, ipoteza unei istorii în care Absolutul ar rămâne necunoscut trebuie să fie admisă pentru ceea ce ne spune ea: și anume că e potrivit să ne mirăm de faptul că Dumnezeu își pierde inevidența sa apriorică. Dar nici necunoașterea proprie începutului, nici formalitățile potrivit cărora se perpetuează această necunoaștere inițială nu pot masca faptul că dezvăluirea sau autodezvăluirea a cărei contingență o mărturisim cere să fie gândită nu în modalitatea posibilului, ci în aceea a realului. La începutul istoriei domnesc ateismul și păgânismul, și acest început ne este mereu prezent pentru că apartenența la lume

[51] J.N. FINDLAY încerca odinioară să demonstreze non-existența lui Dumnezeu argumentând caracterul inevitabil (*unescapable*) pe care ar trebui să-l îmbrace această experiență. Dacă Dumnezeu ar exista, „argumentul lui Anselm" ar trebui să fie constrângător: n-am putea să gândim un Dumnezeu care nu există. Or, argumentul lui Anselm nu e constrângător — el „dovedește" deci spre nenorocul său că Dumnezeu nu se impune, deci dovedește că el nu există („Can the Existence of God be disproved?", în: A. FLEW și A. MCINTYRE, ed., *New Essays in Philosophical Theology*, Londra, 1955, p. 47–56). Conceptul unui Dumnezeu care s-ar impune în mod ineluctabil nu e poate un monstru speculativ. Dar „Dumnezeul" de care dă seama nu e Dumnezeul de care noi vorbim aici, și care solicită un consimțământ liber chiar și atunci când purcede la propria sa dezvăluire.

şi la pământ este esenţială pentru identitatea noastră, chiar dacă ea nu trebuie s-o determine în mod definitiv. *Abolirea acestui început stă însă în puterea noastră.* Nu ne vom întreba aici asupra genezei şi a forţei raţiunilor care ne permit să vorbim despre Dumnezeu. Dar nu vom face puţin lucru remarcând faptul că aceste raţiuni ne preced, şi că orice repliere asupra ignoranţei noastre transcendentale cu privire la Dumnezeu îmbracă în multe privinţe caracterul anacronismului. Din faptul că Dumnezeu a fost deja numit şi, o vom admite axiomatic, din faptul că el a fost destul de riguros numit pentru ca liturghiile noastre să aibă un sens nu vom deduce desigur faptul că existenţa sa ne este tot atât de evidentă sau manifestă pe cât ne sunt de evidente cerurile. Şi pentru că întrebarea privitoare la Dumnezeu a intrat în caietul de sarcini al filozofiei (fapt pe care nu-l vom discuta), şi cunoaşterea filozofică n-are caracterul cumulativ al cunoaşterilor ontice, o sarcină perenă a gândirii e cu siguranţă şi aceea de a purcede la arătarea celui pe care ni-l ascund lumea şi pământul. Nu ne vom putea mulţumi niciodată cu ceea ce ştim despre Dumnezeu aşa cum ne mulţumim, de exemplu, să ştim că apa fierbe la temperatura de o sută de grade. E adevărat că orice tentativă pe care am face-o pentru a vorbi mai bine despre Absolut este în mod radical precedată de o ruptură a inevidenţei care constituie orizontul şi presupoziţia ei. Dumnezeu a fost numit înainte ca eu să-L numesc. O lumină a fost făcută, fie că ea se reclamă de la o teofanie survenită doar în elementul conceptului, fie de la un eveniment al condescendenţei divine, fie de la coincidenţa unei automanifestări şi a interpretării sale. Şi dacă, deci, pentru a risipi cu noi eforturi clarobscurul lumii, putem face în mod metodic ca şi cum această lumină nu ne-ar fi dată, şi dacă, pe de altă parte, manifestarea face un apel la consimţirea noastră şi nu o constrânge, e totuşi perfect legitim să considerăm orice menţinere a necunoaşterii noastre apriorice de Dumnezeu sau orice întoarcere la această necunoaştere drept un arhaism strict. Nu mai suntem la începutul păgân sau ateu al experienţei. Seducţia nemijlocirii şi a facticităţii se poate fără îndoială exercita mereu asupra noastră. Putem

să nu trăim decât potrivit condițiilor pe care ni le dictează lumea și pământul, și să găsim în aceste condiții limita a ceea ce poate fi gândit. Dreptul de a exceda în mod experiențial aceste condiții și de a gândi dincolo de aceste limite este totuși gravat în istoria în care Absolutul a fost smuls ambiguităților inițialului, sau le-a negat el însuși. Trebuie să sesizăm însă că problema teoretică a ateismului este pentru noi mai întâi cea a unui pas înapoi.

Putem sesiza astfel puțin mai bine redistribuirea liturgică a termenilor în care se pune chestiunea istorialității noastre. O istorialitate inițială ne definește ca locuitori ai lumii în orizontul timpului, și ea posedă un caracter inevitabil. Pe de altă parte, putem să consimțim la existența lui Dumnezeu fără ca această consimțire să permită instituirea unei noi modalități de existență — nu putem probabil ști că Dumnezeu există așa cum avem o cunoaștere pur factuală, de exemplu cea a sfericității pământului, dar cu siguranță putem ști că el există fără ca existența lui să apese asupra existenței noastre. Dar atunci când afirmarea lui Dumnezeu se pecetluiește în experiența liturgică, nu ne poate scăpa faptul că inițialul nu este definitivul, și atunci conceptualizarea lui nu e de ajuns ca să ne spună cine suntem. La început nu e regimul alienării: e vorba aici chiar de noi. O rezervă e totuși necesară. E vorba aici de noi, dar în modul existenței încă îndepărtate de mizele ei cele mai grave — la modul ființării-de-fapt asupra căreia ființarea-de-vocație nu-și exercită încă în mod limpede influența. Manifestarea contingentă a Absolutului (prin el însuși și/sau prin travaliul uman al conceptelor) face deci o operă de redefinire. Liturghia nu anulează legile apriorice care guvernează existența. Dar ea dovedește faptul că formalitățile transcendentale ale experienței nu sunt totul în ce privește aptitudinea noastră de experiență, și că umanitatea omului nu se lasă determinată exclusiv de ceea ce vine la experiență întotdeauna, pretutindeni și pentru toți. Dumnezeul manifestat dă un viitor omului.

§ 43. UMANUL ŞI DEFINITIVUL

Problematica se poate atunci lărgi puţin. Pentru că un proces istoric precis (manifestarea Absolutului) autorizează accesul la o figură a experienţei strict nedeductibilă din figurile sale iniţiale, şi pentru că această figură nu e o posibilitate existenţială printre toate cele care se oferă alegerii noastre, ci posibilitatea unei existenţe care se sesizează cu privire la ceea ce are ea mai propriu, atunci ar trebui să admitem în mod necesar că, sub forma sa clasică, programul fenomenologiei nu permite să ajungem la acest propriu al omului: el ne permite mai degrabă să ajungem la un început care nu s-ar putea închide asupra lui însuşi fără a consacra un regim al ambiguităţii sau al sensului pe jumătate dezvăluit. Nu ne putem dispensa să gândim începutul şi prezenţa lui subiacentă în orice loc al experienţei — dar omul nu există în tot adevărul său la început şi în fidelitatea faţă de început. Şi atunci se impune o întrebare. N-ar trebui oare ca raţiunea umanităţii omului să o cerem mai degrabă de la un sfârşit al istoriei decât de la aurora experienţei? Logica iniţialului nu ar fi oare de fapt o logică a existenţei doar schiţate, existenţă care, pentru a fi pe deplin egală cu ea însăşi, aşteaptă o istorie împlinită în care nici un sens nu mai e disimulat, şi în care are loc survenirea definitivă a esenţialului? Pentru că nu posedă un statut transcendental clar şi distinct, liturghia ne constrânge aici să ne asumăm grijile care pun în mişcare orice istoricism, şi ne constrânge să le asumăm până la implicaţia lor ultimă, ipoteza unei eshatologii a existenţei. Din faptul că omul are o istorie, din faptul că umanitatea lui are o devenire nu decurge desigur, să precizăm, că această devenire este hărăzită unui capăt: neîncheierea ar putea să determine în mod total ceea ce suntem, ideea unei umanităţi ajunse la desăvârşirea ei s-ar putea nu fie decât aparenţa unei idei. Or, dacă această bănuială sceptică posedă o evidentă legitimitate câtă vreme viitorul omului are drept limite pe cele ale lumii — câtă vreme conceptul de istorie este cel al istoriei lumii —, problema eshatologică nu poate evita să fie ridicată atunci când întrebarea privitoare la om e făcută indisociabilă

de întrebarea privitoare la Dumnezeu. Ea se pune mai întâi, fără îndoială, ca aceea a unui simbolism sau a unei anticipări, sau ca aceea a unei tensiuni care uneşte şi opune fiinţarea-de-fapt („eul empiric") şi fiinţarea-ca-vocaţie („eul eshatologic"). Ea se poate pune însă în mod încă şi mai radical, ca aceea a unei realizări a *eschaton*-ului — a unei realizări mundane a viitorului absolut al omului. Logica existenţei începute poate face loc oare fără contradicţie unei logici a existenţei împlinite? În condiţiile pe care lumea le dictează experienţei, ar putea omul face faţă lui Dumnezeu într-un mod propriu-zis cu neputinţă de depăşit? Şi va trebui oare atunci să spunem că tensiunea dintre „fapt" şi „vocaţie" cedează locul unei identificări a acestora, în care realităţile definitive exercită o stăpânire totală asupra a tot ceea ce există? Pentru a interpreta experienţa liturgică ne mulţumim să ştim destul de puţine despre Dumnezeu, şi să o ştim în mod abstract, fără a face referire la istorie sau la istorii (istoria autocomunicării divine, istoria filozofiei, istoria teologiei) care să ne permită să rostim fără confuzie numele lui Dumnezeu. Nu putem să rămânem însă la o astfel de abstracţie. Ne-ar fi îngăduit să vorbim limbajul *eschaton*-ului de îndată ce ne-ar fi cu putinţă să vorbim despre Dumnezeu fără echivoc nici eroare asupra persoanei, aşadar de îndată ce am putea depăşi ceea ce suntem la început; şi acest lucru n-ar presupune deloc că istoriile care ne manifestă Absolutul ar fi astăzi istorii sfârşite, că n-am mai avea de aşteptat un surplus de manifestare, că înfruntarea noastră cu Dumnezeu ar poseda de acum înainte contururile definitivului, şi că am fi de acum înainte deţinătorii unei umanităţi care nu mai suferă de nici o lipsă. Dar este oare nepotrivit să presupunem în mod efectiv aceste istorii sfârşite, şi pe om posesor al unei umanităţi pe care nici o devenire n-ar mai putea-o afecta? Întrebarea nu poate primi un răspuns scurt. Ea anunţă şi cere o dezbatere cu singura eshatologie filozofică care s-a pus sub protecţia unei cunoaşteri a lui Dumnezeu: cea a lui Hegel.

B

Hegel, *eschaton*-ul dincoace de moarte

§ 44. SFÂRŞITUL LA ÎNCEPUT

E extrem de semnificativ pentru cercetarea de faţă că în momentul în care se desena încheierea eforturilor metafizice ale Occidentului, prima desfăşurare a unei filozofii care se vrea mai mult decât oricare alta recapitulativă şi definitivă, se propune drept o „ştiinţă a experienţei conştiinţei". Această carte este *Fenomenologia spiritului* care, urmând în acelaşi timp itinerarul privat al oricărei conştiinţe şi itinerarul public al umanităţii de-a lungul istoriei sale, pretinde să ajungă până în punctul în care, istoria fiind propriu-zis încheiată (*i.e.* nemaipromiţând nici o ontogeneză), omul este el însuşi în mod integral, absolut şi eshatologic, fără a se mai teme de sau mai spera în relansările sau punerile în cauză pe care le-ar mai putea aduce un viitor[52]. Fără îndoială, sub formele

[52] Problema „sfârşitului" hegelian al istoriei e foarte controversată. Pe de altă parte, ne lipseşte încă un studiu monografic al eshatologiei hegeliene (care de altfel ar avea de interpretat mai mult tăcerile decât afirmaţiile explicite, arhitectura generală a hegelianismului mai mult decât texte precise). Ne vom mulţumi în paginile ce urmează cu o teză care nu e deloc provocatoare: dacă are un sens să vorbim de o eshatologie hegeliană (*i.e.*, dacă *novissima* nu sunt ceva despre care Hegel ar fi tăcut respectuos sau le-ar fi trimis spre un dincolo — şi spre un dincolo de filozofia sa), nu vom putea vorbi despre ea decât ca despre o eshatologie realizată. „Dincolo"-ul, după Hegel, este o „reprezentare" prin definiţie inadecvată. Şi sub categoria unei istorii „sfârşite" nu vom înţelege evident sfârşitul timpului, sau o interdicţie ca timpul să se ordoneze după Hegel în ceea ce numim obişnuit „istorie": vom înţelege posibilitatea ca dincoace-le de moarte să adăpostească definitivul, existenţa nede-

sale clasice, raţiunea filozofică vrea aproape întotdeauna să manifeste adevăratul oferindu-i statutul definitivului: figura omului deţinător pe deplin al umanităţii sale nu este în mod evident o creaţie hegeliană. Dar dacă toată filozofia, sau aproape toată, e în mod clasic de acord că tot ceea ce este, întrucât *este*, e legat de definitiv (spiritul ca atare, fiinţa degajată de aparenţe, ideea etc.), atunci hegelianismul e singurul care propune a) că definitivul a fost absent şi inaccesibil şi b) că el nu mai e doar secretul provizoriului, ci e capătul deja dat a ceea ce se juca în provizoriu. Ceea ce e prins în istorie înainte ca ea să ajungă la împlinirea ei nu e mai puţin real. Stăpânul şi sclavul nu sunt oameni aparenţi. Conştiinţa nefericită sau sufletul împăcat sunt figuri reale ale experienţei. Provizoriul există şi este inteligibil, el face în mod real parte din singura istorie în care Absolutul devine ceea ce este (ceea ce nu ne interesează aici), arată ceea ce este şi se reconciliază cu omul, şi în care omul dobândeşte ştiinţa acestei reconcilieri. Momentul revelează deci (de drept), la modul fragmentului, realitatea fiinţei şi a conştiinţei, sau a spiritului. Dar momentul, sau fragmentul, n-au un sens decât în interiorul totalităţii dialectice în care partea este ordonată în vederea întregului, iar provizoriul în vederea definitivului în faţa căruia se şterge. Când istoria îşi aşteaptă încă împlinirea, nici un om nu e aşezat o dată pentru totdeauna în umanitatea sa. Pentru stăpân ca şi pentru sclav, în conştiinţa nefericită ca şi în sufletul împăcat, participarea la dialecticile care fac istoria implică o lipsă de fiinţă, o modalitate parţială şi deficientă a existenţei: feţele provizorii ale conştiinţei sunt toate inadecvate în a exprima adevărata umanitate a omului.

Natura omului are o istorie; şi doar sfârşitul, *eschaton*-ul, permite măsurarea începuturilor, astfel încât în ordinea speculativă ea constituie de fapt adevăratul început. Teza aceas-

---

păşit egală cu ea însăşi. Vom trimite cu folos la discuţiile lui R.K. MAURER, *Hegel und das Ende der Geschichte, Interpretationen zur Phänomenologie des Geistes*, Stuttgart, 1965, H.F. FULDA, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt, 1975², şi G. FESSARD, „Le problème de la fin de l'histoire", în *Hegel, le christianisme et l'histoire*, Paris, 1990, p. 137–154. (Aceste referinţe având drept scop să ofere un dosar accesibil, iar nu să ne acopere cu autoritatea autorilor citaţi...)

ta ar putea face ca orice interpretare să atârne de orizontul, prin definiție în afara oricărei atingeri, al unui viitor absolut care poate fi eventual gândit, dar care se arcuiește cu siguranță asupra prezentului. Or, am aflat de la Hegel (desigur nu din litera textului său, ci din coerența care îl comandă) că, în chiar momentul în care el însuși îi oferă înțelegerea sistematică, istoria este împlinită. „Știința experienței conștiinței" este o cunoaștere vesperală, un ultim cuvânt care coincide cu darul ultimelor fapte și al ultimelor rațiuni. Afirmația este incontestabil abruptă, și, mai cu seamă, nu se cuvine s-o edulcorăm. E ușor să subscriem propunerii unei conștiințe istorice retrospective, unei memorii care înțelege ceea ce a avut loc, care detectează aici geneza a ceea ce are loc acum. În schimb, ideea unei eshatologii realizate nu poate părea decât scandaloasă celui care observă că, după toate aparențele, istoria s-a continuat și după Hegel — și cu atât mai mult celui care distinge în această continuare a istoriei promisiunea, sau amenințarea, unui noi viitor al omului. Dacă e vorba să-l citim pe Hegel în mod precis, nu putem evita acest scandal. Nici o apocalipsă, lăsând deoparte vuietul războaielor napoleoniene, n-a însoțit publicarea *Fenomenologiei spiritului*. Dispariția Sfântului Imperiu roman de națiune germanică n-a deschis un nou eon, ci o epocă nouă în istoria occidentală. Iar Hegel a trebuit să asiste el însuși la prăbușirea noului imperiu născut din Revoluția franceză, și la tentativele de restaurare ale vechii ordini (cu riscul de a oferi statului prusac privilegiul de a continua sarcina atribuită în epoca *Fenomenologiei spiritului* Imperiului napoleonian). Aporia — sau măcar aparența ei — nu poate trece deci neobservată. La Tübingen, Hegel, Schelling și Hölderlin s-au despărțit în înțelegerea unui cuvânt de ordine: „Împărăția lui Dumnezeu". Nimic nu arăta, desigur, că în 1807 această împărăție s-ar fi instalat în această lume...

§ 45. CUNOAȘTERE ȘI ESHATOLOGIE

E important însă să manifestăm o oarecare prudență, și să sesizăm intenția exactă vizată de eshatologia hegeliană. Per-

petuarea istoriei, a violențelor ei și a „travaliului negativului" aduc împotriva lui o obiecție facilă. Dar Hegel nu-și încheie *Fenomenologia* prin viziunea unui Eden regăsit, sau a unui timp mesianic în care orice realitate ar fi transfigurată. El o încheie, ceea ce e foarte diferit, printr-o teorie a cunoașterii. Potrivit filozofului, istoriei împlinite îi aparține „pacea unității", *Ruhe der Einheit*, sau „satisfacția", *Befriedigung*, în care orice contradicție este înlăturată, orice neliniște e calmată, orice lipsă este înlăturată. Or, aceste concepte acoperă o experiență precisă, și nimic altceva: experiența rațiunii care sesizează în mod adecvat reconcilierea spiritului finit cu Spiritul infinit, așa cum o înfăptuiește Vinerea Mare. Nu mai e necesar să apărăm ambițiile clar teologice care pun în mișcare hegelianismul, nici să dovedim că hegelienii de dreapta au fost posteritatea legitimă a maestrului — cercetarea recentă a stabilit aceste lucruri fără a lăsa loc îndoielii[53]. În întreaga lui coerență arhitectonică sistemul lui Hegel se prezintă drept articularea a trei istorii: istoria eternă a Spiritului absolut, istoria temporară a Spiritului absolut și istoria umană a spiritului. Aici este vorba de aceasta din urmă: de lenta survenire a omului. Dar nu este vorba de ea decât cu condiția celorlalte două. Și dacă *Fenomenologia* pretinde să conducă spre sfârșit și să vorbească plecând dinspre sfârșit, această pretenție devine perfect consistentă, în ciuda surprizelor pe care le suscită la o primă lectură, atunci când sesizăm că istoria umană este integral determinată, în ultimă instanță, pe de-o parte, de manifestarea lui Dumnezeu care se reconciliază cu omul și, pe de altă parte, de împroprierea de către om a acestei reconcilieri. Problema hegeliană a unui sfârșit al istoriei este teologică și este soteriologică. Absolutul s-a comunicat și s-a dat spre a fi cunoscut; și începând din Vinerea Mare, pacea poate și trebuie să domnească între

[53] Trimitem la câteva studii dificil de ignorat: C. BRUAIRE, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1964; A. CHAPELLE, *Hegel et la religion*, Paris, 1964–1971, 4 vol.; J. SPLETT, *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, München, 1965; A. LÉONARD, *La foi chez Hegel*, Paris, 1970; E. BRITO, *La christologie de Hegel — Verbum Crucis*, Paris, 1983, și *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris, 1991.

el şi om. Problema este însă aceea că în seara Vinerii Mari şi în seara Paştilor conştiinţa ignoră încă mizele acestei reconcilieri, şi ea le va ignora încă mult timp. Pe crucea lui Hristos, Dumnezeu a rostit un ultim cuvânt despre care am putea crede că omul şi-a dat în sfârşit seama. Paradoxul din care trăieşte eshatologia hegeliană şi care-i permite să impună o întârziere de optsprezece secole împlinirii istoriei este atunci cel al unei întârzieri a interpretării. Reconciliat cu Absolutul, omul a ignorat amploarea acestei reconcilieri. Capabil să-l cunoască (şi chiar să-l înţeleagă) pe Dumnezeu şi să se bucure de această cunoaştere, el s-a mulţumit cel mult cu prealabilul analogic al adevăratei cunoaşteri pe care Hegel îl numeşte „reprezentare". Iar secolele care îl despart pe Hegel de Vinerea Mare istorică, de realitatea factuală a mântuirii, sunt astfel cele în care conştiinţa creştină cunoaşte prost adevărata pondere a mântuirii sale şi înţepeneşte într-o serie de figuri neputincioase toate în a întrupa existenţa reconciliată trăită înaintea unui Dumnezeu devenit „manifest".

Trebuie astfel să devină limpede (textele sunt fără îndoială dificile dar, la drept vorbind, nu păcătuiesc prin lipsă de claritate...) că eshatologia hegeliană nu e falsificată de fapte pentru bunul motiv că ea nu vorbeşte cu adevărat despre aceste fapte. Nici un text nu e cu siguranţă mai puţin idealist, în sensul vulgar al termenului, decât textul hegelian. Spiritul din *Fenomenologia spiritului* nu e străin de trup şi de sânge, nimic concret nu-i e necunoscut. Dar dacă intervalul necesar ca omul să se cunoască şi să-l cunoască adecvat pe Dumnezeu, să se ştie reconciliat cu El şi să trăiască în consecinţă, se desfăşoară în chinuri şi lacrimi, atunci ultima dintre toate figurile conştiinţei — conştiinţa deţinătoare a „cunoaşterii absolute" — nu mai este determinată decât de acest singur fapt: accesul la cunoaşterea în sfârşit exactă şi articulată într-un mod cu neputinţă de depăşit. E inutil astfel să-i atribuim omului definitiv uman o altă locuinţă decât lumea, şi e la fel de inutil să pretindem ca această lume să fie transfigurată.

Cunoaşterea absoarbe (aproape) totul, şi reprezintă un substitut al vederii fericitoare. Ceea ce primeşte în mod obişnuit numele de istorie poate continua şi după Hegel: va

fi însă o istorie golită de sens teofanic şi soteriologic şi, cu acest titlu, o istorie care nu va mai face apel la travaliul gândirii, şi ale cărei contingenţe nu vor mai pune în joc esenţialul. *Eschaton*-ul este accesul la cunoaşterea absolută, şi consecinţele acestui acces. Ceea ce survine după dobândirea cunoaşterii absolute şi nu e consecinţa ei, nu mai are nici o pondere teoretică. Omul care se ştie în pace cu Dumnezeu este în pace cu el însuşi. El există la modul definitiv: nu i se mai poate promite nici un viitor care să repună în cauză ceea ce este el, şi de care să depindă un plus de fiinţă oarecare.

Nu putem disimula forţa principală (dar paradoxală) a acestei teze. Gânditor al istoriei sfârşit (al eshatologiei realizate) Hegel nu e teoreticianul unei apocalipse; iar sfârşitul pe care-l sancţionează cunoaşterea absolută n-are drept consecinţă anularea timpului şi a oricărei deveniri, ci delimitarea unui domeniu precis, cel în care omul poate fi deplin el însuşi, poate exista în toată autenticitatea. Acest ultim termen nu e folosit la întâmplare. În taxinomiile recepte, Hegel figurează printre filozofii „istoriei", iar nu printre filozofii „existenţei". Rămâne totuşi faptul că la capătul reconstrucţiei hegeliene a istoriei ne găsim confruntaţi cu o eshatologie propriu-zis existenţială. Istoria s-a sfârşit deci, într-un sens precis şi în mod public, prin publicarea unei cărţi care înregistrează condiţiile sfârşitului ei. În istoria sfârşită, pe de altă parte, există o cetate nouă (despre care Hegel nu vorbeşte însă în *Fenomenologie*), în care existenţa definitiv umană îşi dă instituţii (cf. § 46). Dar nici realitatea publică şi socială a *eschaton*-ului, nici dialecticile care conduc în mod inexorabil spre cunoaşterea absolută, nu pot să ne ascundă că, în ultimă analiză, faptul de a exista eshatologic sau nu stă în puterea noastră. A refuza cunoaşterea absolută şi plenitudinea experienţei proprie existenţei reconciliate e desigur iraţional. A refuza să părăseşti domeniul „reprezentării" pentru cel al „conceptului" nu e nimic altceva decât un refuz de a fi cu adevărat tu însuţi. Acest refuz e totuşi posibil. Şi pentru că e un refuz de a ajunge la ceea ce are mai propriu omul, e perfect îngăduit să vorbim despre acesta în termeni de inautenticitate, şi despre existenţa eshatologică în termeni de au-

tenticitate. Autenticitatea existenței care supraviețuiește sfârșitului istoriei nu e oferită tuturor, întotdeauna și pretutindeni, cum e cazul la Heidegger. Ea nu e nici oferită tuturor și pretutindeni îndată ce este formulată kerygma creștină, cum e cazul la Bultmann: ea nu e propusă (tuturor) decât în amurgul unui proces ale cărui ultime optsprezece secole au fost puse sub paza acestei kerygme, dar în care omul n-a știut să existe decât la modul provizoriului și al fragmentarului. Neasemănări evidente nu pot totuși să ne facă neatenți la o adevărată convergență. În eshatologia lui Bultmann[54], ca și în aceea a lui Hegel, viitorul este total neutralizat: prezentul poate adăposti în totalitate realitățile definitive. Pentru cine se bucură de cunoașterea absolută hegeliană ca și pentru cel ce face experiența bultmanniană a credinței, istoria a încetat să îndeplinească orice fel de funcție de guvernare asupra ființei și sensului. Și atunci nu mai poate fi gândită nici o „rezervă eshatologică" care să-i permită lui Dumnezeu să ne dea într-o zi mai mult decât avem astăzi. N-ar trebui desigur să împingem prea departe această paralelă. Ea ne permite să observăm însă în ce condiții *eschaton*-ul poate învesti în mod integral prezentul. Hegel nu aboleşte viitorul. În schimb, el nu aşteaptă nimic de la acesta, şi pentru asta are motivele lui, care nu sunt lipsite de coerență. Dumnezeu este un Absolut care „în absolutitatea sa vrea în sine şi pentru sine să fie la noi"[55]. Or, această prezență ne este câştigată. Dumnezeu ne este manifestat, nu ne ascunde nimic din El Însuşi, şi noi suntem în sfârşit capabili să sesizăm tot sensul acestei manifestări şi povara cu care apasă ea asupra noastră. Aşadar, Absolutul ne este prezent la modul parusiei (Heidegger nu ezită să utilizeze acest cuvânt în comentariul său). Şi ceea ce se urzeşte încă sub numele de „istorie" poate atunci să nu mai aibă decât o valoare de anecdotă. E posibil să locuim lumea fără ca istoria şi viitorul să ne mai decidă identitatea.

---

[54] A se vedea înainte faimoasele sale Gifford Lectures despre *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen, 1958.

[55] În „Hegels Begriff der Erfahrung", *Holzwege*, *op. cit.*, p. 120, 124, 125, 130. Precizăm că *nu* reluăm în aceste pagini interpretarea heideggeriană, perfect atentă să șteargă din text orice referință la procesul istoric în care se face prezent și manifest Absolutul.

§ 46. Definitivul în locul său

Excesul „existenței" în raport cu „istoria", dreptul de a gândi modalitățile de a fi om care postexistă istoriei, e ceea ce orice eshatologie trebuie să cucerească; și nu pare că Hegel nu reușește să le câștige. Modul de a fi potrivit căruia se manifestă acest exces este limpede, ba chiar prea limpede: supraviețuiește istoriei cel care se bucură de mântuirea sa (de reconcilierea între spiritul finit și Spiritul infinit) în cunoașterea fără umbră a Absolutului. Dar dacă nu e greșit să vorbim în acest sens de eshatologie existențială, ar fi în schimb perfect eronat să reducem concepția hegeliană asupra scopurilor ultime la desfătarea privată de cunoaștere (la o autenticitate solipsistă), pe de-o parte, și, pe de altă parte, la o punere între paranteze a raportului omului cu lumea. De când secretele vieții divine ne-au fost dezvăluite, și nici o opoziție nu mai domnește între om și Dumnezeu, nu mai avem nimic de sperat de la viitor. Aceasta însă nu mai suscită la Hegel entuziasmul care constituie corolarul clasic al eshatologiilor realizate. Dacă timpurile de pe urmă sunt realmente aici, iar noi suntem în posesia adevărului nostru absolut, spune entuziasmul gnostic, atunci legile care guvernează existența istorică nu mai au nici o valoare. Era moralei și a politicii a trecut. Omul nu mai e cetățean al lumii, cerul a pus stăpânire pe pământ. Monahismul creștin va oferi o versiune ortodoxă unei asemenea teorii. Comunitatea monahală există desigur pentru a oferi un loc privilegiat convertirii, și întemeierea sa dovedește astfel că credinciosul rămâne încă la distanță de identitatea sa eshatologică. Dar ea există și pentru a anticipa liturgic Împărăția definitivă a lui Dumnezeu — viața pe care vrea ea s-o trăiască nu mai e cea a oamenilor, ci aceea a îngerilor. Ioachimismul, în fine, va relua mai multe trăsături ale gnozei. Era Duhului este cea în care se clatină instituțiile, chiar și instituția eclezială. Ea răvășește raporturile stabilite ale omului cu lumea și cu Dumnezeu. Noutatea „Evangheliei veșnice" rupe cu practicile vechi și le descalifică. Or, dacă există un punct în care eshatologia hegeliană contrastează cu toate cele care o preced, acesta e cu siguranță refuzul de că-

tre ea a unor astfel de tendințe. Unde e dobândită cunoașterea absolută, acolo istoria se sfârșește și sunt inaugurate timpurile noi. Dar acest sfârșit și această inaugurare nu implică deloc că omul ajuns definitiv om își ia rămas-bun de la lume, sau că există în ea într-un mod remarcabil de inedit. Omul ajuns în sfârșit egal lui însuși aparține comunității cultice a celor care nu se mulțumesc să știe cine e Dumnezeu aducându-I laudele în duh și în adevăr: și acest fapt poate fi ușor interpretat în termeni eshatologici, sau ai anticipării eshatologice. Totuși, el nu încetează pentru aceasta să fie cetățeanul unei cetăți seculare, iar această cetate se prezintă în fapt drept spațiul calificat al existenței în chip de nedepășit umane. Continuitatea pare atunci mai vie decât orice discontinuitate. Exigențele practice ale eticii și politicii nu dispar o dată cu încheierea istoriei. Și chiar dacă știința absolută îndeplinește la Hegel funcția pe care o îndeplinește în teologia clasică vederea fericitoare, experiența eshatologică a conștiinței n-are drept singură modalitate contemplarea misterului de acum manifestat al lui Dumnezeu, ci păstrează dimensiunile principale ale experienței istorice. Împărăția este astfel din această lume, și nu face violență lumii; sălașurile existenței istorice, în drum spre ea însăși, sunt și cele ale existenței ajunse definitiv la ea însăși. Unde și cum se poate bucura omul de raționalitatea deplină și de nedepășit, de umanitatea sa deplină și de nedepășit, de „pacea unității"? Se știe că la această întrebare Hegel n-a dat în mod limpede sau aluziv doar un singur răspuns. În epoca *Fenomenologiei spiritului*, sălașul definitiv al omului e ceea ce Kojève numea „statul universal și omogen"[56], a cărui promisiune părea s-o reprezinte Imperiul napoleonian. În epoca *Filozofiei dreptului*, garantarea moralității și posesiunea sensului revenea Imperiul prusac. Dar cu toată această deplasare, punctul important rămâne: remarcabila modestie a unei eshatologii care nu se recomandă de la nici o transfigurare, nu oferă ceruri noi și un pământ nou, și nu propune decât un mod de a locui această lume, și nici o alta.

[56] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, 1947, *e.g.*, p. 301.

Ne găsim astfel confruntați cu o reorganizare extremă a reprezentărilor și tematicilor asociate în mod obișnuit cu *eschaton*-ul. Ceea ce rămâne după ce cunoașterea absolută a luat în stăpânire reconcilierea lui Dumnezeu și a omului este definitivul, ceea ce nici o dialectică n-ar putea repune în joc. Nici un plus de sens n-ar putea fi dat, nici un plus de existență n-ar mai putea avea loc. Evidența „faptelor" e cu siguranță aceea că după Hegel negativul își continuă „travaliul" și continuă și să genereze istoria. Acest lucru, s-a spus, nu minează consistența tezei hegeliene. Dar în fața acestei evidențe, e sigur cel puțin că eshatologia lui Hegel pretinde puține lucruri de la survenirea definitivului; și presupunând că trebuie să avansăm ideea că astăzi, potrivit lui Hegel și dacă ne însușim lectura hegeliană a realului, suntem cetățenii Împărăției, va trebui să admitem că realitatea acestei Împărății e foarte discretă. După Hegel, *eschaton*-ul nu e prezent incognito: sfârșitul istoriei (sfârșitul său teologic) este un dat obiectiv. Obiectul oricărei speranțe și scopul spre care năzuia istoria erau, așadar, și nu erau decât acesta: dreptul la existența autentic umană, în lume și, vom vedea (§ 49), în umbra morții. Nu e un drept mic. Știm însă că, de obicei, teologia vrea mai mult decât asta, sau promite mai mult decât asta.

§ 47. De la istorie la natură

Eshatologia puțin spectaculoasă spre care se deschide cunoașterea absolută nu e indiciul unui fiasco speculativ, ci revelează în fapt ambițiile măsurate ale filozofului. După Kierkegaard ne-am obișnuit să considerăm hegelianismul drept un paroxism al lipsei de măsură intelectuală — și e sigur că acela care știe gândurile lui Dumnezeu înainte de crearea lumii știe efectiv multe. Lipsa de ostentație cu care se realizează *eschaton*-ul hegelian ne dă totuși de gândit — și pentru a-l gândi, trebuie spus fără îndoială cu încă și mai multă insistență că sfârșitul istoriei reprezintă de fapt la Hegel ceea ce în mod obișnuit (*i.e.* în afara „filozofilor istoriei") se găsește la începutul ei: „natura". Istoria atrage intere-

sul modernității pentru că este producătoare de ființă. Ea nu apare ca o devenire extrinsecă ființei, ci drept însăşi devenirea ființei, sau a spiritului. Funcția ei nu e doar ontofanică, ci este ontopoetică. Şi tocmai pentru acest motiv, atunci când se preocupă de gândirea istoriei, filozoful poate spune în mod veridic că se preocupă de esențial. Or, dacă acest fapt e corect, atunci trebuie ca realul să fie absent încă din început, sau să nu fie prezent aici decât sub forme sărace, sau „abstracte", menite să fie abolite şi asumate în formele mai bogate şi mai „concrete" care vor ţâşni în decursul timpului. Adevăratul început — realul egal lui însuşi, omul egal lui însuşi — va avea drept loc sfârşitul. Sau, mai exact: va avea loc la sfârşit dacă sfârşitul ne este dat vreodată. Din presupozițiile istorismului nu decurge că ontogeneza istorică ar trebui să aibă un capăt. Istoria poate fi tematizată fără contradicție ca un apel perpetuu al viitorului, ca un orizont perpetuu al ființei; ființa poate să nu fie niciodată eliberată de legile devenirii; şi umanitatea omului poate să aibă pentru totdeauna un viitor. Problema pusă de interpretarea lui Hegel este deci limpede: ce va fi atunci dacă e ca sfârşitul să intervină cu adevărat, dacă el intervine pentru a pecetlui orice ontogeneză, şi dacă lasă intacte, dându-le însă forma definitivă, condițiile permanente ale experienței care sunt timpul, lumea, societatea etc.? La această întrebare s-a dat deja un răspuns pe care rămâne să-l dezvoltăm; sub auspiciile sfârşitului istoriei se va instaura atunci o stare a naturii. La capătul istoriei realitatea ne este în sfârşit dată. Istoria era procesul creației, şi această creație este de acum încheiată. Devenirea nu mai are priză asupra ființei. Viitorul nu mai ascunde nici promisiuni nici amenințări. Astfel putem înțelege probabil statutul pe care îl au la Hegel rațiunile eshatologice. E neîndoielnic că timpul supraviețuieşte *eschaton*-ului şi că, după toate aparențele, acest timp este cel al unei istorii. Dar supraviețuirea ei nu este inteligibilă decât ca aceea a unei istorii lipsite atunci de orice secret ontopoetic; şi dacă admitem că funcția ontopoetică este esențială pentru definirea istoriei, va trebui să vorbim despre aceasta ca de o pseudoistorie, al cărei adevărat sens este acela de a garanta un sălaş

imuabil omului în sfârşit uman. Aceasta nu implică însă că nimic important nu se va mai întâmpla atunci când omul intră în posesiunea definitivă a naturii sale: faptele n-ar fi singurele care să nege acest lucru, şi Hegel s-ar asocia el însuşi acestui refuz (altfel de ce ar mai fi el autorul unui sistem în care punctul de vedere eshatologic coexistă cu o etică şi o filozofie a dreptului?). Aceasta implică în schimb că totul, dacă-i scrutăm logica cea mai profundă, nu se mai întâmplă decât la modul perpetuării sau al repetiţiei. „Istoria" continuată după Hegel este lipsită de privilegiul care constituie istoria în sens propriu, acela de a face să vină la fiinţă ceea ce nu era. În acest fel, cunoaşterea absolută domină orice viitor, şi nimic esenţial nu-i scapă. Ineditul nu mai poate exercita nici cea mai mică fascinaţie. E inutil să mai filozofăm despre ziua de mâine. Totalitatea sensului ne este dată astăzi, ceea ce va fi nu va mai putea decât să reitereze ceea ce este, nici o posibilitate nu mai ţine în suspans realitatea.

Cu siguranţă, aceste teze ţin sau cad o dată cu sancţionarea lor teologică. La Hegel, adevărata „natură" a omului apare în amurgul istoriei, când acesta consimte la mântuirea sa şi îi detectează toate consecinţele. Şi cu siguranţă, tocmai doctrina sa despre mântuire — o reconciliere a cărei întreagă realitate poate fi manifestată în lume, dincoace de moarte — îi dictează lui Hegel discreţia eshatologiei sale (§ 49 şi 52). Omul ajuns în fine egal lui însuşi nu este produsul forţelor imanente istoriei, este spiritul finit reconciliat în mod obiectiv cu Spiritul absolut pe crucea lui Hristos, şi a cărui operă e atunci aceea de a lua în mod raţional în posesie această reconciliere şi de a o trăi. S-a putut încerca o interpretare a *Fenomenologiei spiritului* care să-i respecte în totalitate ambiţiile eshatologice negându-i intenţia ei teologică. Această încercare — cea a lui Kojève — reprezintă probabil contrasensul cel mai fructuos al cărui obiect a fost vreodată Hegel. Rezultatul ei a fost limpede: lectura lui Kojève ne constrânge să admitem că hegelianismul e de neînţeles dacă nu se observă faptul că această filozofie gândeşte şi judecă istoria plecând dinspre sfârşitul său, şi presupune realizarea şi accesibilitatea universală a acestui sfârşit; critica n-a încetat să

nuanțeze afirmațiile incisive ale lui Kojève, dar aceste nuanțe sunt și expresia unei datorii care rămâne. Contrasensul trebuie să ne fie astfel foarte limpede. Antropogeneza, al cărei câmp e istoria, devine la Kojève o teogonie. La sfârșitul istoriei, omul e Dumnezeu; deținerea cunoașterii absolute este apoteoza omului. Violența impusă astfel textului lui Hegel nu e mică. Kojève înțelege perfect că dacă omul e să rămână în viață deși istoria s-a sfârșit, această viață nu va putea fi gândită decât ca un regn al naturii: nu va mai fi istorie pentru că nu vor mai fi mize istorice. În schimb, el răstălmăcește sensul strict teologic al naturalității astfel atinse. Permițând existarea la modul definitivului, cunoașterea absolută și reconcilierea permit unitatea, iar nu identitatea omului și a lui Dumnezeu. Dumnezeu este altul decât omul la început, El rămâne altul decât omul și la sfârșit. La început însă alteritatea are trăsăturile opoziției; iar la sfârșit le are pe acelea ale unei concilieri. La sfârșitul istoriei, omul e în pace cu Dumnezeu și există în fața lui Dumnezeu. În sfârșit, omul există — în sfârșit Adam există.

§ 48. A EXISTA DUPĂ ISTORIE

Rămâne o problemă pe care Hegel nu o pune în mod explicit, la care răspunde în mod lateral, și pe care interpretarea eshatologiei sale nu poate evita să o abordeze. După istorie vine natura. Ea intervine ca o ordine definitivă a lucrurilor, aceea pe care nimic n-o va critica sau aboli. Și dacă Hegel are dreptate, astăzi eu sunt — om reconciliat cu Dumnezeu, și care știe acest lucru — deținătorul a tot ceea ce pot fi, și supraviețuiesc istoriei. O trăsătură majoră distinge deci eshatologia realizată a lui Hegel (și orice eshatologie înrudită cu ea) de orice teorie care face dreptate unei speranțe. La Hegel (și lucrul va fi adevărat și la Bultmann), *eschaton*-ul nu poate fi numai gândit, el este și expus privirii. Existența definitivă nu mai e obiect al speculației, ea intră în domeniul descrierii. Cum vom postexista deci istoriei? Întrebarea e acută. Orice tensiune între provizoriu și definitiv dispare la sfârșitul

Fenomenologiei spiritului. Şi nici o parţialitate nu mai afectează experienţa conştiinţei. „Pacea" este dobândită, şi în principiu nimic n-o va mai tulbura. Absolutul este cunoscut într-un mod cu neputinţă de depăşit. Nimic nu-i mai lipseşte omului: nici el însuşi, nici Dumnezeu. El ştie finitul şi infinitul reconciliate, şi astfel poate depăşi toate contradicţiile şi toate aporiile existenţiale susceptibile de a cauza o nefericire a conştiinţei. Nimeni nu va putea fi deci mai uman decât acela care, liber de acum înainte de orice alienare, dispune şi de comunităţi — societatea civilă şi Biserica — în care se bucură de ceea ce este şi de ceea ce ştie, fără ca prezentul său să depindă de un viitor. Definitivul are loc în lume. Trebuie să precizăm însă. Ce-i de „făcut" după sfârşitul istoriei? Relativa discreţie a textului hegelian nu ascunde faptul că desfătarea de cunoaştere şi exerciţiul moralităţii sunt modalitatea definitivă a existenţei. Şi atunci se ivesc două întrebări.

a) Hegelianismul nu e doar filozofia care învaţă cel mai mult de la teologie (sau poate filozofia care doboară pereţii despărţitori care separau filozoficul de teologic în organizarea clasică a cunoaşterii): el este gândirea care presupune încheiat travaliul teologiei. E puţin important aici că Hegel a ignorat cu trufie istoria teologiei şi s-a considerat mai mult sau mai puţin drept primul teolog, *i.e.* drept primul care a gândit ceea ce religia ar fi menţinut la distanţă de concept şi în elementul reprezentării. Important în schimb pentru problematica noastră e că Hegel îşi conferă şi rangul de ultim teolog, şi că ştiinţa absolută interzice orice relansare a interpretării. E aproape banal să afirmăm că Dumnezeul manifestat în istoria care culminează în Vinerea Mare şi în ziua Paştilor, a spus un ultim cuvânt, iar Hegel se află într-o bună tovărăşie când apără această teză. E însă mai puţin banal să afirmăm că Dumnezeul manifestat a renunţat pentru noi la orice mister, şi la fel de remarcabil să afirmăm că despre acest mister devenit manifestat noi deţinem acum, după optsprezece secole de istorie creştină, o cunoaştere încheiată şi ireformabilă. Or, aceste ultime afirmaţii se află în inima sistemului teologic al lui Hegel, şi constituie în fapt legitimarea eshatologiei sale. Reconciliindu-se cu omul, Absolutul s-a

făcut manifestat în mod strict, a încetat fără nici o rezervă să fie un Dumnezeu ascuns. Duhul care „cunoaşte adâncurile lui Dumnezeu (*1 Corinteni* 2, 10) îşi comunică întreaga Sa ştiinţă oamenilor; Absolutul stă deci în faţa oamenilor în plină lumină. Şi unei manifestări divine care nu lasă nici un loc unei teologii negative se adaugă, pe de altă parte, certitudinea că travaliul uman în teologie este el însuşi un travaliu încheiat. În seara istoriei, Logosul divin şi logosul uman şi-au împlinit întreaga lor operă de dezvăluire şi de interpretare (şi există o seară a istoriei pentru că ei au împlinit-o). Nu mai e nimic pe care omul să-l poată cunoaşte, sau pe care să-l cunoască mai bine — distincţia clasic stabilită între teologia muritorilor (*theologia viatorum*) şi teologia îngerilor sau a fericiţilor (*theologia comprehensorum*) dispare deci, şi cunoaşterea absolută este, am spus-o mai sus, un substitut al vederii fericitoare. Această afirmaţie invită la critică. Într-un mod uşor surprinzător, trebuie să remarcăm că destinul post-hegelian al gândirii, şi îndeosebi al teologiei, constituie o obiecţie mai serioasă împotriva eshatologiei realizate a lui Hegel decât obiecţia născută din spectacolul continuat al istoriei, sau a ceea ce seamănă cu aceasta. Despre această istorie este întotdeauna posibil, şi nu e absurd, să spunem că nu e decât un simulacru de istorie, o istorie fără pondere esenţială, o non-istorie deci. În schimb, va fi mult mai greu să lipsim de orice miză orice interogaţie teologică care se pune după Hegel, şi orice răspuns dat acesteia. Căci dacă Hegel are dreptate, atunci accesul la cunoaşterea absolută aboleşte orice interogaţie: doar cine merge spre această cunoaştere poate să pună întrebări pertinente, iar cine se bucură de această cunoaştere nu poate dori ceva mai mult. Dar dacă Hegel are dreptate, atunci în mod necesar logica elementară a existenţei trebuie să fie transgresată într-un punct major, şi omul trebuie să înceteze să se definească drept un animal întrebător. Ideea unei cunoaşteri depline, a cărei evidenţă nu mai lasă loc întrebării, nu e o pseudo-idee. Experienţa de care vrea ea să dea seamă — eshatologia cunoaşterii — nu poate fi însă gândită decât ca o ştergere a modurilor în care fiinţarea-în-lume se organizează în formalitatea unei prezen-

te interogative față de ființe și lucruri. Dumnezeul care s-a comunicat omului este fără îndoială destul de bine cunoscut pentru ca noi să ne putem ocupa azi de contemplarea lui, și ca liturghiile noastre să nu atârne de proceduri hermeneutice neterminate. Înseamnă oare că orice travaliu teologic a rămas în urma noastră, și că singurele care dăinuie sunt sarcinile didactice ale transmiterii cunoașterii dobândite? Realitatea continuată a întrebărilor noastre teologice (va trebui să admitem cel puțin că Hegel n-a pus toate întrebările posibile, și că istoria recentă a teologiei nu e cea a unei serii de note de subsol la Hegel) ar trebui să fie de ajuns ca să indice sau că desfătarea de cunoașterea absolută nu ne satisface — sau că acea cunoaștere de care dispunem nu e tocmai „absolută". Legitimitatea acestor întrebări, pe de altă parte, e de ajuns să indice faptul că, punându-le, noi nu refuzăm să ne dăm consimțământul unor răspunsuri preexistente și definitive. Iar dorința de cunoaștere care pune în mișcare aceste întrebări e de ajuns la rândul său să indice faptul că Absolutul nu ne este cu adevărat evident, ci că el ne rămâne atât cunoscut, cât și necunoscut, la un mod pe care nu-l putem numi cu adevărat eshatologic. După manifestarea istorică a Absolutului pot fi puse întrebări pe care această manifestare le face desuete, și după Hegel pot fi puse întrebări la care Hegel a răspuns deja. Dar aceasta nu ne îndreptățește atât să dăm cunoașterii absolute statutul de cuvânt de pe urmă al cunoașterii teologice — nici să revendicăm această demnitate pentru un sistem viitor, oricare ar fi el. Ființarea-în-lume implică excedarea răspunsurilor de către întrebări. Comprehensiunea, în sensul precis al termenului [*i.e.* cuprinderea], nu e un mod al ființării-în-lume.

b) O a doua dificultate apare atunci când remarcăm că eshatologia pusă sub auspiciile cunoașterii absolute nu e un domeniu exclusiv al contemplației, și că sfârșitul hegelian al istoriei este capătul oricărei interogații, dar nu și capătul oricărui praxis. Moralitatea este esențială existenței definitive. Și totul se petrece ca și cum singurele întrebări care persistă, atunci când orice chestiune speculativă demnă de acest nume e soluționată, ar fi chestiunile practice ale eticii și ale politi-

cii. La Hegel, Împărăția nu e altceva decât cetatea. Cetatea este desigur sălașul unei comunități teologice care își găsește bucuria și pacea în cunoaștere, și care există și ca adunare cultică însărcinată să aducă mulțumire Absolutului manifestat. Dar această comunitate trăiește în trupul lumii, și diferența dintre Biserică și stat persistă: liturghia cultică și liturghia celebrată în elementul cunoașterii conceptuale nu sunt întregul existenței eshatologice, și condițiile unei acțiuni sunt deci menținute chiar și atunci când *eschaton*-ul este realizat. Praxisul care supraviețuiește istoriei ar trebui cu siguranță (cel puțin în principiu) să dejoace toate capcanele care ar putea conduce la o reinstituire a istoriei. La sfârșitul *Fenomenologiei spiritului* ar trebui să știm destul pentru a evita o reapariție a dialecticilor care au guvernat istoria. Nu mai trebuie să devenim noi înșine și trebuie să ne mulțumim să fim. Subzistă însă o zonă de umbră. Din moment ce *eschaton*-ul nu ne mai smulge muncilor existenței cotidiene, și noi rămânem responsabili ai unui bine comun, amenințarea unei întoarceri a istoriei nu poate fi considerată cu adevărat risipită. Această amenințare este aceea a unei căderi în afara raționalului — dar aceasta n-o face mai puțin reală. Trecutul istoriei este la Hegel depășit și asumat de prezentul *eschaton*-ului. Și din punct de vedere al cunoașterii absolute, figurile parțiale ale conștiinței legate de devenirea ei istorică n-ar putea reapărea fără un ilogism. Acest ilogism este însă prima realitate pe care trebuie să conteze o etică și o politică. Cunoașterea nu se pierde. În schimb de aici nu decurge că omul împăcat cu Dumnezeu, și care știe aceasta, transcrie în mod necesar această cunoaștere într-o acțiune pe deplin rațională și (deci) pe deplin eshatologică. Posibilitatea unei recâștigări a puterii de către rațiunile istorice să fie oare înscrisă în sarcinile care-l așteaptă pe om chiar atunci când istoria e sfârșită? Menținerea unui praxis în însăși inima *eschaton*-ului ne forțează oare să gândim că existența definitiv umană, așa cum o gândește Hegel, nu poate fi obiectul unei posesiuni definitive? La aceste întrebări trebuie să răspundem afirmativ. Dacă eshatologia hegeliană n-ar fi fost decât o teorie a cunoașterii teologice încheiate, ele nu s-ar fi pus. Dar ea e și o teorie a

practicii total raționale. Și sesizăm fără dificultate că această atotrațională nu poate fi instituită în lume, chiar dacă ea își are aici sălașurile sale instituționale.

§ 49. *OBLIVIO MORTIS*

Relativa stângăcie a lui Hegel în a-i atribui omului în lume modalitățile concrete ale unei existențe definitive asupra căreia să nu mai aibă priză modalitățile provizoriului nu este trăsătura cea mai surprinzătoare a sistemului său. Și atunci nu mai e de mirare că hegelianismul, gândire a recapitulării, s-a pretat la distorsiunea care va scoate din el cheile unei filozofii a speranței. Criticii lui Marx, Hegel i-a răspuns desigur cu anticipație că timpul transfigurării lumii și al survenirii omului a trecut, și că de acum înainte e posibil să lăsăm să fie și să administrăm ordinea în sfârșit naturală a lucrurilor. Și chiar dacă interpretarea trebuia să o ia înaintea realizării, și istoria beneficia după Hegel de o amânare necesară pentru ca toți să poată trăi viața reconciliată, această amânare ratifica în orice caz mundanitatea radicală a eshatologiei hegeliene, și problemele pe care le ridică ea. E posibil ca antropologia născută din reconcilierea finitului și infinitului, și din cunoașterea care pune stăpânire pe această reconciliere, să fi gândit ceea ce nu este încă, sau mai degrabă ceea ce nu este încă realitate decât pentru un mic număr (sau pentru Hegel singur...). Dar ea a gândit corect acest lucru. Lumea e în mod definitiv sălașul nostru, și noi putem exista în ea într-un mod cu neputință de depășit, fără a aștepta de la Absolut alte favoruri decât cele pe care ni le-a făcut deja. „Înțeleptul, comentează Kojève, realizează în realitatea sa concretă *integritatea* existenței umane conștiente de ea însăși, conținutul *său* fiind *total*, acesta este deci conținut*ul*. [...] Înțeleptul gândește tot ceea ce *poate fi gândit*, și în momentul în care trăiește Înțeleptul tot ceea ce *poate fi gândit* este deja efectiv realizat: totalitatea cunoașterii sale se adevereşte astfel ca adevărată prin totalitatea realizării"[57]. Și atunci e

[57] *Ibidem*, p. 324.

momentul să ne întrebăm ce statut poate fi rezervat morții într-o eshatologie care nu risipește nici una din amenințările pe care aceasta le face să apese asupra înțeleptului ca și asupra oricărui om.

În interpretarea lui Kojève, finitudinea și constrângerile ei nu contrazic procesul prin care omul la capătul *Fenomenologiei spiritului* și-ar împropria divinitatea — finitudinea apare, din contră, drept însăși condiția unei divinități concrete. Înțeleptul „este, așadar, Logosul întrupat. Dar nu e un Dumnezeu care se naște și moare, trăiește, mănâncă și bea în ciuda divinității sale, dar care ar putea să se lipsească de aceste lucruri. Nu, ființa pe care Hegel o are în vedere este Logosul *pentru că* bea și mănâncă, se naște, trăiește și moare, și moare de-a binelea, fără a învia"[58]. Comentatorul se înșeală, s-a spus, atribuindu-i lui Hegel o eshatologie atee. În schimb există un punct asupra căruia nu se înșeală absolut deloc: la capătul hegelian al istoriei, moartea încetează de-a mai fi o problemă. Ea nu deține nici un sens, nici nu neliniștește desfătarea de sens. Realitatea ei nu cheamă elucidarea; filozoful se dezinteresează de aceasta. Și acest lucru n-ar putea fi admis prea repede. Există desigur motive clare pentru uitarea morții de care dă mărturie eshatologia mundană a lui Hegel. Sângele și violența sunt omniprezente în istorie, aceasta începe prin „lupta pe viață și pe moarte" din care un om iese sclav, iar altul stăpân. În amurgul istoriei însă, nimic nu se mai poate naște din moarte sau din refuzul ei. Omul își poate aminti trecutul său, dar de acum înainte el e lipsit de viitor. Existența sa e circumscrisă de desfătarea prezentă de ceea ce el este și de împlinirea prezentă a responsabilităților sale. El nu mai poate aștepta nimic de la moarte, nici nu mai poate să se teamă de ceva din partea ei — ea nu mai e decât o peripeție naturală, și nu adăpostește nici promisiunea unui dincolo, nici contestarea semnificațiilor de care e plină realitatea de dincoace de ea. Regimul vesperal al unei stări naturale să fie oare de ajuns pentru a o lipsi de orice miză? Putem rămâne muritori fără ca moartea să apese într-un mod

[58] *Ibidem*, p. 426.

cu neputință de uitat asupra experienței, chiar dacă aceasta nu mai e determinată de istorie ci de sfârșitul ei? E ceea ce trebuie să contestăm.

Realitatea eshatologiei hegeliene e cea a unei existențe care supraviețuiește istoriei în interiorul lumii. Lumea e locul definitivului așa cum era cel al provizoriului, și omul intră în posesia *eschaton*-ului ca ființă trupească: condițiile elementare care îl definesc în istorie îl definesc și după istorie. E posibil să ne dezinteresăm de aceasta, să spunem că acela care dispune de cea mai înaltă cunoaștere nu se mai preocupă de moartea sa. Dar putem menține oare structura mundană a existenței fără a menține implicit revendicările exercitate de moarte? Strania idee a unei ființări-în-lume care să nu mai fie identică cu o ființare-spre-moarte semnalează aici (sub concepte care nu mai sunt desigur hegeliene) o aporie majoră. Nimeni n-a știut mai mult decât Hegel să ia distanțele în raport cu realitățile inițiale ale experienței, și această luare de distanță trebuie să fie acceptată, cel puțin pentru a ajunge să gândim că o relație cu Absolutul absentă din început e „propriul" omului. Luarea de distanță se lovește de moarte ca și de aducerea-aminte și prezența perpetuă a inițialului. Sfârșitul hegelian al istoriei nu abolește legile care apasă în mod transcendental asupra experienței, și nimic nu ne permite să postulăm că accesul la cea mai înaltă cunoaștere autorizează dejucarea acestor legi. Moartea — raportul omului cu moartea sa — are poate o istorie, în care relația omului cu Dumnezeu introduce semnificații care ignoră logica ființării-în-lume; și poate că într-un anume fel există un mod eshatologic de a face față morții. Dar important e să sesizăm că această istorie nu anulează această logică și validitatea ei permanentă, și că eshatologia hegeliană nu poate repune radical în cauză preocuparea prezentului cu viitorul empiric absolut reprezentat de moarte. Sfârșitul — existența reconciliată și accesul la cunoașterea absolută — este o critică a începutului, și această critică își are forța ei: ceea ce e dat la început ne poate deturna de la esențial, și medierile cunoașterii pot pretinde în mod legitim să fie condițiile unei autenticități. Această critică e totuși parțială, și

eshatologia lui Hegel e neputincioasă în a neutraliza moartea, pentru că e neputincioasă în a oferi o logică a existenței în care moartea să înceteze să mai apese asupra prezentului — o astfel de logică nu s-ar putea naşte decât dintr-o uitare a realului. Din faptul că nu e vorba de moarte atunci când Hegel interpretează sfârşitul istoriei nu urmează deci că moartea *nu mai trebuie* să pună nimic în chestiune: urmează numai, ceea ce e foarte diferit, că în tratarea hegeliană a realităților definitive e omisă o problemă, sau că o realitate încetează a mai fi o problemă filozofică. Şi pentru că nici o teorie nu-l poate scuti pe omul care se ştie reconciliat cu Dumnezeu, dar care nu cunoaşte alt sălaş decât lumea, să observe în moartea sa posibilitatea unei prăbuşiri a oricărui sens, trebuie să spunem şi că această omisiune compromite întreaga teorie. La sfârşitul hegelian al istoriei, nu e sigur că realitatea de dincoace de moarte, chiar dacă permite desfătarea de o cunoaştere supremă, este cu adevărat locul unei fericiri pe care nimic nu o mai tulbură.

§ 50. *ESCHATON*-UL ŞI PREZENTUL

La Hegel natura vine după istorie, esențialul nu este originarul ci survenitul, şi omul, în sfârşit egal lui însuşi, nu mai are de ce să-şi facă griji de orice viitor ar fi şi în care identitatea lui să fie (re)pusă în cauză: el poate face deci față nevoilor prezentului aducându-şi aminte aici propria sa survenire. Travaliul etic şi juridic care însoțește desfătarea de cea mai înaltă cunoaştere nu e lipsit de măreție. Instituirea unei cetăți în care moralitatea să domnească în mod concret şi integral e un travaliu demn de om; şi dacă moralitatea e să fie integrală, e drept ca acest travaliu să aibă o dimensiune eshatologică. Încă deja la Kant morala era legată de *eschaton*, şi critica lui Kant şi Hegel nu trebuie să mascheze faptul că şi la Hegel e vorba de a voi, cu alte cuvinte, „împărăția scopurilor". Există însă o diferență majoră. Morala e la Kant un travaliu infinit care, dacă e bine condus, constrânge la ruperea limitelor timpului ce duce spre moarte. Or, acțiunea

eshatologică de care vorbeşte Hegel nu cere o astfel de ruptură: ea are loc în mod perfect aici şi acum, în orice caz poate avea loc aici. Suntem conduşi atunci să întrebăm mai precis ce structură poate primi şi ce probleme nu întârzie să ridice timpul care (dacă Hegel are dreptate) rămâne orizontul neschimbat al fiinţării noastre în istoria încheiată. Una din problemele serioase pe care trebuie să le abordeze orice eshatologie e cea a modurilor de a fi proprii celui care scapă legilor istoriei sau legilor istoriei şi lumii, şi care nu mai e supus decât legii lui Dumnezeu sau, în eshatologiile secularizate, legilor unei naturi în fine cucerite: lucrul s-a spus. Dacă *eschaton*-ul e încredinţat pazei lui Dumnezeu, va fi vorba îndeobşte de a gândi o eternitate pe măsura omului. Dacă însă ateismul se acomodează cu o eshatologie, va fi vorba de a gândi un act deplin de a fi om doar în compania oamenilor, o patrie în sfârşit atinsă, o bucurie de a fi universală pe care istoria n-o poate oferi. Eshatologia lui Hegel nu cade deci nici într-o rubrică nici în cealaltă. Înfruntarea definitivă a omului şi a lui Dumnezeu este primul ei conţinut. Dar această înfruntare, care îndeplineşte la Hegel funcţia acelui faţă-în-faţă al teologiei clasice, este un eveniment temporal şi un eveniment mundan. Cum ar putea deci timpul să furnizeze *eschaton*-ului unui adăpost care să-i respecte toate determinaţiile?

Pentru a răspunde la această întrebare e necesar, fără îndoială, să subliniem încă o dată că acesta nu va putea fi cazul decât dacă acordăm prezentului dreptul de a guverna acest timp, decât dacă viitorul e descalificat. Eternitatea a putut fi definită ca un prezent perpetuu: *nunc stans*. A putut fi definită şi drept „posesiune totală şi simultană a unei vieţi ce nu cunoaşte sfârşit" (Boeţiu)[59]. Această din urmă definiţie e fără îndoială cea a eternităţii divine, iar nu cea a unei eternităţi acordate omului. Atât una, cât şi cealaltă atrag în acelaşi timp atenţia asupra unei trăsături majore. Pentru ca timpul şi *eschaton*-ul să nu se excludă, se cere în fapt o condiţie: ceea ce este acum şi despre care se afirmă că e definitivul, nu tre-

[59] *De consolatione philosophiae* V, 6.

buie să ofere nici o priză pentru ceva care nu este încă: adevărata viață, viață trăită în integralitate, trebuie să fie trăită acum; prezentul trebuie să ne fie plinătate a vremurilor și sfârșit al vremurilor. Or, acest lucru ne alertează încă o dată cu privire la necesitatea paradoxală a unui dialog (iar aici nu-i putem indica decât structura sa cea mai schematică) între eshatologia hegeliană și cea a lui Bultmann. În aparență totul pare a-i ține la distanță pe filozoful suab de profesorul de la Marburg. Dacă însă consimțim să-l luăm pe Hegel în serios, și să nu luăm în considerare implicațiile ultime ale *Fenomenologiei spiritului* (și ale întregului sistem hegelian) drept sfidări ale bunului simț asupra cărora amabilitatea istoricilor ar trebui să arunce un văl pudic, atunci eshatologia bultmanniană ne oferă poate mijloacele conceptuale de a lega experiența temporală și existența definitivă, și de a-l citi corect pe Hegel. Problema lui Bultmann nu e cu siguranță cea a lui Hegel: căci dacă la Hegel e vorba de a gândi istoria începând dinspre sfârșitul ei și de a detecta în ea calea care duce spre *eschaton*, la Bultmann eshatologia nu întreține nici o legătură cu istoria față de care ea nu e decât o critică. Instituitoare a adevăratei autenticități și formă a experienței eshatologice, credința este o atitudine de ruptură: ea biruie „lumea" (în sensul ei ioaneic și paulin, și interpretată ca sferă a existenței neautentice) și eliberează de „lume". Rămâne însă un fapt că — și aici Bultmann și Hegel se întâlnesc —, totuși, pe de-o parte, credinciosul nu e absent (în mod evident) din totalitatea fenomenologică a lumii iar, pe de altă parte, nu poate scăpa aici de orice tulburare pe care un viitor (moartea lui sau speranța într-o lume de dincolo) ar putea-o arunca asupra prezentului: timpul său nu mai e de fapt decât *kairos*-ul din care nimic nu e absent, pentru că omul primește aici harul lui Dumnezeu și ajunge astfel la ceea ce îi este cel mai propriu. Dumnezeu va putea da eventual mai mult decât dă acum (textul lui Bultmann nu ne permite deloc să precizăm acest aspect). Dar încă de acum el ne face să locuim într-un dincolo de istorie. Prezentul credinței se poate închide atunci asupra lui însuși. Nimic nu-i lipsește. El este o „tota ac simul possessio".

Probabil că aşa trebuie înţeleasă temporalitatea care continuă la Hegel după sfârşitul istoriei. „Înţeleptul" hegelian se află acum în posesia definitivă de sine însuşi într-o experienţă pe care n-o afectează nici o privare de fiinţă. Timpul nu mai cere să fie gândit decât potrivit dimensiunii prezentului: întreaga realitate a prezentului este dată în acest prezent şi viitorul nu va putea decât să sancţioneze acest prezent la modul perpetuării. Medierile moralei şi politicii rămânând (şi ele rămân şi la Bultmann, a cărui eshatologie realizată nu conduce nici ea mai mult decât cea a lui Hegel la consecinţe entuziaste), o bună întrebuinţare a timpului rămâne, şi nu tot viitorul se volatilizează. Totuşi, prezentul rămâne independent de viitor şi concentrează în el tot sensul timpului. În evenimentele eshatologice care sunt credinţa bultmanniană sau cunoaşterea hegeliană viitorul absolut este realitate prezentă. Prezentul este astfel un „prezent absolut" care concentrează în sine întreaga realitatea definitivă a existenţei. El este suficient propriei sale interpretări. Se poate închide asupra propriilor sale comori.

§ 51. Religia, medierea, umanitatea omului

Cu necesitate foarte scurte, dar fără a avea o funcţie doar ornamentală, comentariile noastre au cu siguranţă drept principal beneficiu acela de a întemeia în mod încă şi mai evident disjuncţia între liturghie — religie, la Hegel — şi nemijlocire. La începutul itinerarului privat al conştiinţei nu sunt date decât certitudinea sensibilă şi „abstracţia" ei, neputinţa ei de a integra lucrurile de care este sigură într-un tot ordonat. Istoria privată a conştiinţei este ea însăşi prinsă în istoria publică a umanităţii: nu este existenţă care să preexiste istoriei lumii. Iar această istorie este o istorie religioasă. La Hegel, omul nu se ocupă desigur doar de Dumnezeu. Dar istoria în care accede la el însuşi are totuşi drept motor veritabil manifestarea şi comunicarea Absolutului. Nu e doar o istorie a oamenilor între ei: e o istorie a oamenilor şi a lui Dumnezeu. Şi, în sfârşit, e o istorie ajunsă la capătul ei, şi interpretată

potrivit acestui capăt. Fără îndoială nu e necesar ca Absolutul să fie evident, „manifest", ca el să-şi fi spus ultimul cuvânt, pentru ca omul să întreţină o relaţie cu el. Religia există deja sub formă „determinată" (potrivit vocabularului *Prelegerilor de filozofie a religiei*) înainte ca manifestarea divină să genereze o religie „absolută". Un lucru este însă sigur, fie că e vorba de religia doar „determinată" fie de religia „absolută", *i.e.* de creştinismul bine înţeles, logica ei se desfăşoară la distanţă de sfera nemijlocirii conştiinţei, şi în elementul cunoaşterii (fie că acesta din urmă e rudimentar fie că e pe deplin organizat). Aşa cum s-a spus (§ 35, nota 48), *Prelegerile* pot şi trebuie să fie citite ca o brutală şarjă polemică împotriva lui Schleiermacher, care-şi publicase dogmatica cu un an înainte ca Hegel să predea pentru prima dată la Berlin filozofia religiei. Violenţa luării de poziţie şi a criticii „sentimentului religios" nu ne învaţă însă aproape nimic care să nu fie, implicit sau explicit, deja prezent în secţiunile *Fenomenologiei spiritului* consacrate „religiei manifeste" sau „cunoaşterii absolute". Dar oricare ar fi calea care duce de la „religia naturală" prin „religia estetică" la „religia revelată" (*Fenomenologia*), sau de la „conceptul de religie" prin „religia determinată" la „religia realizată" (*Prelegerile*), un punct se impune: singura care interesează cu adevărat e religia „revelată", „realizată", sau „absolută". Numai la sfârşit există omul cu adevărat în faţa lui Dumnezeu; şi Absolutul nu e aici cel pe care acesta îl simte, ci cel pe care-l cunoaşte. E îngăduit să ne aplecăm asupra arheologiei religiosului, altfel ar fi imposibil să scriem istoria lumii şi filozofia sa. Ar fi în schimb absurd să facem apel la început ca la o instanţă critică a cunoaşterii care nu e dată decât la sfârşit. Toate acestea i le-am putea admite lui Hegel.

De îndată ce procesul divin de manifestare şi reconciliere este considerat închis, iar Dumnezeu este nu doar cunoscut, ci şi înţeles, şi teologia speculativă reprezintă cea mai înaltă experienţă pe care o poate face omul, trebuie pusă o întrebare pe care n-am abordat-o încă. Absolutul se livrează oare doar cunoaşterii? Relaţia omului cu Dumnezeu se realizează doar în elementul *logos*-ului?

Probabil că aşa trebuie înţeleasă temporalitatea care continuă la Hegel după sfârşitul istoriei. „Înţeleptul" hegelian se află acum în posesia definitivă de sine însuşi într-o experienţă pe care n-o afectează nici o privare de fiinţă. Timpul nu mai cere să fie gândit decât potrivit dimensiunii prezentului: întreaga realitate a prezentului este dată în acest prezent şi viitorul nu va putea decât să sancţioneze acest prezent la modul perpetuării. Medierile moralei şi politicii rămânând (şi ele rămân şi la Bultmann, a cărui eshatologie realizată nu conduce nici ea mai mult decât cea a lui Hegel la consecinţe entuziaste), o bună întrebuinţare a timpului rămâne, şi nu tot viitorul se volatilizează. Totuşi, prezentul rămâne independent de viitor şi concentrează în el tot sensul timpului. În evenimentele eshatologice care sunt credinţa bultmanniană sau cunoaşterea hegeliană viitorul absolut este realitate prezentă. Prezentul este astfel un „prezent absolut" care concentrează în sine întreaga realitatea definitivă a existenţei. El este suficient propriei sale interpretări. Se poate închide asupra propriilor sale comori.

§ 51. Religia, medierea, umanitatea omului

Cu necesitate foarte scurte, dar fără a avea o funcţie doar ornamentală, comentariile noastre au cu siguranţă drept principal beneficiu acela de a întemeia în mod încă şi mai evident disjuncţia între liturghie — religie, la Hegel — şi nemijlocire. La începutul itinerarului privat al conştiinţei nu sunt date decât certitudinea sensibilă şi „abstracţia" ei, neputinţa ei de a integra lucrurile de care este sigură într-un tot ordonat. Istoria privată a conştiinţei este ea însăşi prinsă în istoria publică a umanităţii: nu este existenţă care să preexiste istoriei lumii. Iar această istorie este o istorie religioasă. La Hegel, omul nu se ocupă desigur doar de Dumnezeu. Dar istoria în care accede la el însuşi are totuşi drept motor veritabil manifestarea şi comunicarea Absolutului. Nu e doar o istorie a oamenilor între ei: e o istorie a oamenilor şi a lui Dumnezeu. Şi, în sfârşit, e o istorie ajunsă la capătul ei, şi interpretată

potrivit acestui capăt. Fără îndoială nu e necesar ca Absolutul să fie evident, „manifest", ca el să-şi fi spus ultimul cuvânt, pentru ca omul să întreţină o relaţie cu el. Religia există deja sub formă „determinată" (potrivit vocabularului *Prelegerilor de filozofie a religiei*) înainte ca manifestarea divină să genereze o religie „absolută". Un lucru este însă sigur, fie că e vorba de religia doar „determinată" fie de religia „absolută", *i.e.* de creştinismul bine înţeles, logica ei se desfăşoară la distanţă de sfera nemijlocirii conştiinţei, şi în elementul cunoaşterii (fie că acesta din urmă e rudimentar fie că e pe deplin organizat). Aşa cum s-a spus (§ 35, nota 48), *Prelegerile* pot şi trebuie să fie citite ca o brutală şarjă polemică împotriva lui Schleiermacher, care-şi publicase dogmatica cu un an înainte ca Hegel să predea pentru prima dată la Berlin filozofia religiei. Violenţa luării de poziţie şi a criticii „sentimentului religios" nu ne învaţă însă aproape nimic care să nu fie, implicit sau explicit, deja prezent în secţiunile *Fenomenologiei spiritului* consacrate „religiei manifeste" sau „cunoaşterii absolute". Dar oricare ar fi calea care duce de la „religia naturală" prin „religia estetică" la „religia revelată" (*Fenomenologia*), sau de la „conceptul de religie" prin „religia determinată" la „religia realizată" (*Prelegerile*), un punct se impune: singura care interesează cu adevărat e religia „revelată", „realizată", sau „absolută". Numai la sfârşit există omul cu adevărat în faţa lui Dumnezeu; şi Absolutul nu e aici cel pe care acesta îl simte, ci cel pe care-l cunoaşte. E îngăduit să ne aplecăm asupra arheologiei religiosului, altfel ar fi imposibil să scriem istoria lumii şi filozofia sa. Ar fi în schimb absurd să facem apel la început ca la o instanţă critică a cunoaşterii care nu e dată decât la sfârşit. Toate acestea i le-am putea admite lui Hegel.

De îndată ce procesul divin de manifestare şi reconciliere este considerat închis, iar Dumnezeu este nu doar cunoscut, ci şi înţeles, şi teologia speculativă reprezintă cea mai înaltă experienţă pe care o poate face omul, trebuie pusă o întrebare pe care n-am abordat-o încă. Absolutul se livrează oare doar cunoaşterii? Relaţia omului cu Dumnezeu se realizează doar în elementul *logos*-ului?

Răspunsul hegelian este limpede. Religia manifestă (sau absolută) nu este fără îndoială cunoaşterea absolută, şi „reprezentările" ei nu reuşesc încă să ajungă la „concept". E mai mult decât posibil, să o spunem din nou, ca Hegel să trădeze o ignoranţă compactă a istoriei teologiei atunci când interpretează tradiţia care conduce la cunoaşterea absolută (*i.e.* la acea cunoaştere pe care el cel dintâi o formulează în mod sistematic): oricare ar fi semnificaţia extrem de idiosincratică pe care termenul de „concept" o primeşte la Hegel, teologii nu l-au aşteptat pentru a gândi conţinutul credinţei pe care o trăiau, şi tactica hegeliană care consistă din a respinge în câmpul „reprezentării" ceea ce Hegel vrea să depăşească sau să regândească (ideea lumii de dincolo, de exemplu) ţine cel mai adeseori de politica textului decât din travaliul strict filozofic. Dar punctul capital rămâne: teoria hegeliană trădează un refuz consistent de a lăsa relaţia omului şi a lui Dumnezeu să-şi găsească adevăratul său chip altundeva decât în fericirea cunoaşterii, şi încă a unei cunoaşteri discursive, într-un mod total neafectiv, pur logic. În seara istoriei lumii, dacă *eschaton*-ul e să debordeze sfera privată a conştiinţei şi să se realizeze în elementul existenţei sociale, umanitatea în sfârşit egală cu ea însăşi şi în sfârşit capabilă să acţioneze etic în mod pe deplin raţional trebuie imaginată oarecum ca o vastă comunitate de teologi. Această comunitate nu face desigur decât să se consacre travaliului gândirii sau, mai degrabă, să se desfete de roadele acestui travaliu. Cunoaşterea nu anulează practicile cultice. Dumnezeul gândit rămâne un Dumnezeu lăudat şi rugat. Subordonarea hegeliană a cultului faţă de exerciţiul cunoaşterii conceptuale este în acelaşi timp incontestabilă şi bine cunoscută, iar în consecinţele sale asupra întrebării privitoare la om (*disputatio de homine*) nu sunt lipsite de importanţă. Filozofia dezbate despre propriul omului şi despre adevărul fiinţei sale, iar teologia nu poate să evite să dezbată şi ea despre acestea. Această proprietate sau autenticitate este la Hegel un dat eshatologic şi o realitate prezentă: fiindcă într-adevăr nu se poate purcede la arătarea omului decât atunci când acesta întrupează într-un mod cu neputinţă de depăşit întregul adevăr al fiinţei sale, dar con-

diţiile acestei întrupări sunt foarte bine reunite în lume atunci când ia cuvântul Hegel. Şi modul prin excelenţă în care se trăieşte viaţa în chip de nedepăşit umană este cel al cunoaşterii teoretice, care constituie aşadar experienţa supremă a lui Dumnezeu.

Întâlnim aici o falsă banalitate. De când există, arareori filozofii s-au abţinut să identifice în propriul lor travaliu cel mai înalt exerciţiu căruia i se poate deda cineva, actul desăvârşit de a fi om. În acest punct, Hegel nu spune nimic nou. Nu este o noutate nici gândirea *eschaton*-ului ca achiziţie a unei ştiinţe de nedepăşit (în ciuda evidentei şi surprinzătoarei noutăţi a unei eshatologii realizate în lume care anulează orice diferenţă între *scientia beatorum* şi *scientia viatorum*). Să fie oare de ajuns cunoaşterea, mai exact cunoaşterea conceptuală, pentru a califica o experienţă eshatologică? La întrebarea care pecetluieşte *disputatio de homine*, „cine se poate institui pe sine însuşi ca reprezentant al umanităţii total prezentă ei înşişi?", răspunsul lui Hegel este lipsit de ambiguitate: omul dovedeşte că a ajuns la umanitatea sa deplină atunci când pune stăpânire pe o cunoaştere teologică definitiv articulată. Or, merită să notăm că teologul sau cel care îşi împropriază cunoaşterea elaborată de teolog, are drept regulă generală smerenia elementară de a nu se prezenta pe sine însuşi drept cel mai înalt obiect al antropologiei teologice. Iar atunci când teologul încetează de a vorbi despre Dumnezeu pentru a vorbi despre om, de obicei sfântul, şi nu el însuşi, este cel care oferă cea mai justă paradigmă a umanităţii împăcate cu Dumnezeu. Teologul poate fi un sfânt. Dar nu este sfânt din simplul motiv că este teolog sau ucenic al celui mai bun teolog care a fost vreodată — dacă trebuie să acceptăm să vorbim despre sfinţenie (ceea ce Hegel n-a făcut), trebuie spus şi că nici stăpânirea celei mai sublime cunoaşteri nu este suficientă pentru a-l duce pe om la desăvârşirea sa. Aceste remarci curente dau de gândit. Desigur, cunoaşterea trebuie să guverneze religia, pentru ca ea să nu se afunde în ambiguităţile sentimentului. Pe de altă parte, atunci când *eschaton*-ul e pus sub protecţia divină, această cunoaştere a lui Dumnezeu trebuie să garanteze bucuria definitivă a omu-

lui. Dar trebuie oare ca această bucurie să n-aibă altă modalitate decât cea a cunoașterii speculative, și relația omului cu Absolutul trebuie să se închidă asupra triumfului eshatologic al conceptelor? Hegel știe că omagiul rațiunii noastre nu este singurul pe care i-l putem aduce lui Dumnezeu și că religia, „duminica vieții", nu este reductibilă la fericirea de a cunoaște prin concepte. Totuși, această fericire, și nu alta, constituie adevărata beatitudine. La capătul istoriei, religia și practicile sale rămân, instituția sacramentală își păstrează drepturile (sever controlate, e adevărat) în viața Bisericii, și conceptul autorizează oarecum o justă întrebuințare a reprezentării — dar nu poate fi gândit nimic dincolo de discursivitatea teologică, și nu există nimic altceva prealabil beatitudinii decât dreapta întrebuințare a rațiunii. Perpetuarea eshatologică a sarcinilor morale și politice va permite cu siguranță refuzul neliniștitoarei ipoteze care s-ar putea ivi aici, cea a unei beatitudini care ar coexista eventual cu imoralitatea, și a cărei promisiune nu i-ar pretinde omului să se împace cu Dumnezeu, împăcare pe care vocabularul tradițional o numește convertire. Faptul nu este de ajuns însă pentru a împiedica domnia cunoașterii conceptuale. Această cunoaștere nu este coextensivă cu existența reconciliată. Dar este indiscutabil nucleul său esențial.

§ 52. Sensul mântuitor al crucii

O problemă așteaptă încă să-i fixăm mai precis termenii. Eshatologicul este definitivul — nu e vorba aici decât de o definire a cuvintelor. Definitivul, pe de altă parte, are la Hegel loc în lume, la umbra crucii pe care Infinitul s-a împăcat cu finitul — și aici este vorba de o teză a cărei violență nu poate trece neobservată. Această violență nu este nereflectată. Nu-l putem acuza pe Hegel că ar fi ignorat pur și simplu că, potrivit gramaticii sale cele mai comune, gândirea *eschaton*-ului face corp cu reprezentarea unui dincolo de lume și de moarte. Și îl putem încă și mai puțin acuza că ar fi elaborat o eshatologie seculară, în care Dumnezeu ar fi murit în Vine-

rea Mare şi ar fi rămas mort. În schimb, putem şi trebuie să remarcăm că există o raţiune strict teologică care guvernează strategia prin care Hegel face *eschaton*-ul imanent lumii: absorbţia evenimentului Paştilor în cel al Golgotei sau (cel puţin) nediferenţierea lor[60]. Hristologia lui Hegel este de la capăt la altul o hristologie a crucii. Totul s-a consumat pe cruce; şi în timp ce hristologia clasică aşteaptă ca domnia celui răstignit să se manifeste în învierea lui, pentru ca atunci cuvântul iertării rostit în Vinerea Mare să instituie în totalitate o creaţie nouă, la Hegel această creaţie nouă n-are alte dimensiuni decât cele ale existenţei reconciliate. Potrivit formulării lui Bultmann puse în fruntea acestui paragraf, „învierea" nu va fi deci decât „sensul mântuitor al crucii", *die Heilsbedeutung des Kreuzes*[61]. Ordinea ei nu este cea a evenimentului, ci aceea a interpretării; şi această interpretare este cea a unui dar care nu este însoţit de nici o promisiune. Dumnezeu care a acordat iertarea sa nu are nimic altceva ce i-ar putea oferi omului. Crucea străluceşte cu propria ei lumină, şi nu cu lumina Paştilor. Ea este deci capătul oricărei speranţe. Dezechilibrul propriu-zis teologic de care suferă hegelianismul nu ne interesează aici. Consecinţele sale asupra antropologiei lui Hegel ne interesează însă foarte tare. Împăcarea constituie la Hegel întreaga mântuire a omului săvârşită în Vinerea Mare. Ea este deci viitorul nostru absolut. Şi împotriva teologiei clasice, în care *eschaton*-ul este dat în acelaşi timp în elementul prezentului (reconcilierea) şi în cel al viitorului (învierea), Hegel poate gândi astfel realizarea fără rest a realităţilor definitive. Ultimul articol al Crezului este deci eliminat din sistematizarea hegeliană. Hegel nu aşteaptă „viaţa ce va să vină": el meditează la realitatea prezentă.

Raţiunile pentru care definitivul şi realul se pot astăzi acoperi exact sunt deci evidente, şi îşi găsesc aici legitimitatea lor cea mai puternică. Teologia tradiţională ţine de

[60] Vezi cu privire la acest punct E. BRITO, *La christologie de Hegel*, *op. cit.*; comentariu al teologiei hegeliene a Paştilor, p. 455–464, 519–522, 650–656. Dimensiunile reduse ale acestui comentariu într-un studiu foarte dens asupra hristologiei la Hegel sunt deja destul de elocvente...

[61] Cf. *Neues Testament und Mythologie*, reeditare (Beiträge zur evanghelischen Theologie 96), München, 1985, p. 59.

memorie şi de speranţă, şi uneşte certitudinea unor daruri irevocabile cu mărturisirea unei nedesăvârşiri prezente a omului. Dar nedesăvârşitul nu poate ocupa un loc într-o gândire în care viitorul omului este împăcarea sa cu Dumnezeu şi nu este decât această împăcare (ceea ce desigur nu este puţin lucru), şi în care învierea lui Hristos nu se inserează între iertarea divină acordată în Vinerea Mare şi darul Duhului în ziua Cincizecimii pentru a promite ceea ce nu poate fi oferit în limitele lumii, o eternitate pe măsura existenţei noastre trupeşti. La Hegel, în seara Vinerii Mari omul are desigur un viitor: el va trebui să-şi împroprieze realitatea mântuirii lui, şi pentru aceasta va avea nevoie de lungul răgaz care conduce spre cunoaşterea absolută. Dar când această împropriere a survenit, el nu mai are decât un prezent şi un trecut. În măsura în care este împăcat în mod concret cu Infinitul, finitul este deja înviat. La capătul hegelian al istoriei, omul n-a devenit cu siguranţă Dumnezeu. Sesizăm însă aici raţiunea cea mai profundă pentru care el şi-a pierdut în mod incontestabil orice viitor şi „posedă" tot ceea ce poate fi. Dacă aici crucea este ultimul *fapt*, şi învierea este sensul acestui fapt, atunci această concluzie se impune implacabil. Şi, încă o dată, punctul de vedere eshatologic care domină hegelianismul, şi realizarea *eschaton*-ului, nu mai apar drept o bizarerie, ci posedă o remarcabilă consistenţă, şi încă o consistenţă radical teologică.

C

Situl preeshatologic al întrebării privitoare la om

§ 53. RAȚIUNILE PENULTIME

Întrebarea privitoare la umanitatea omului — a realității lui provizorii și a realității sale definitive — poate fi pusă atunci cu noi precizări, și nu vom fi niciodată prea recunoscători față de gânditorul care ne-a obligat să le formulăm. Am eu oare un viitor care fixează perspectiva potrivit căreia să-mi interpretez prezentul meu, sau acest viitor investește încă de acum prezentul meu? La această întrebare, răspunsul lui Hegel este clar și riguros — dar este mai puțin sigur că el poate fi susținut până la capăt. Vom admite de bunăvoie ceea ce chiar și o analiză formală a liturghiei afirma deja, și ceea ce poate fi afirmat urmând alte proceduri analitice (cf. *Note sur le temps*, § 55): faptul că problema ipseității este o problemă eshatologică. Și vom admite — lucrul a fost făcut — că această problemă este legată de cea a unei istorii în care relația omului cu Dumnezeu este suspendată de o dezvăluire contingentă. Omul este el însuși în adevăr nu la început (în dimineața conștiinței și în aurora istoriei). Autenticitatea se află la distanță de inițial: ea presupune istoria privată a omului care abolește sau depășește raportul său nemijlocit cu lumea și pământul, presupune istoria publică a omenirii care și-a făcut manifest Absolutul, sau pentru care acesta a venit

la manifestare. Şi într-o istorie şi în cealaltă, sensul vine dinspre sfârşit. Dar din faptul că Absolutul a venit la manifestare, şi din faptul că această manifestare apasă asupra însăşi fiinţei celui care îşi dă seama de ea şi îi dă consimţământul său, trebuie să tragem oare concluzia că am ajuns deja la capătul devenirii care defineşte în mod esenţial ceea ce suntem?

Obiecţia cea mai puternică ridicată aici împotriva antropologiei lui Hegel a apărut în paragraful anterior: în ultimă analiză, Hegel n-ar putea să aibă dreptate decât dacă învierea celui răstignit n-ar trebui interpretată ca o făgăduinţă, şi n-ar fi decât sensul ultimei dintre fapte — crucea reconciliatoare. Modestia eshatologiei hegeliene nu trebuie să mai trezească mirare atunci când ne dăm seama că ea-şi înfige rădăcinile în minimalismul teologiei sale a Paştilor sau, ceea ce-i acelaşi lucru, în concentrarea hristologiei sale asupra Vinerii Mari. E cu atât mai mult posibil să anunţăm realizarea realităţilor definitive cu cât aşteptăm mai puţin de la ele sau, în orice caz, cu cât nu aşteptăm de la ele nimic care să nu-şi poată găsi sălaş în lume. Dar dacă admitem (ceea ce facem aici în mod axiomatic) că crucea şi învierea sunt două evenimente, sau cel puţin două momente distincte ale unui singur eveniment complex, va fi dificil de susţinut că împăcarea omului cu Dumnezeu este viitorul absolut al omului şi că omul împăcat este în mod definitiv el însuşi în timpul care-l conduce spre moarte. Va trebui deci să invocăm împotriva lui Hegel o *dedublare a sfârşitului*. Nu ne vom îndoi deloc (şi această îndoială n-a existat deloc în istoria teologiei) de faptul că manifestarea divină care culminează în destinul lui Iisus din Nazaret are caracterul nedepăşitului, al ultimului cuvânt rostit în istorie. Şi nu ne vom îndoi nici de faptul că împăcarea legată în mod indisociabil de această manifestare redefineşte umanitatea omului într-un mod pe care nu-l putem interpreta fără a recurge la vocabularul *eschaton*-ului. „În" legământul sancţionat pe cruce omul există mai autentic decât există în lume; şi legământul determină în mod definitiv relaţia lui Dumnezeu cu oamenii. Istoria continuă desigur şi după evenimentul din Vinerea Mare. Dar acest eveniment introduce în ea o ruptură. Omul împăcat cu Dumnezeu, şi care ştie

aceasta, nu mai poate aştepta nimic de la istorie. El poate pe bună dreptate să se revendice de la Împărăţie. Pacea care domneşte între el şi Dumnezeu nu va avea sfârşit. Totuşi, aceasta nu ne îndreptăţeşte să postulăm realizarea totală a definitivului. Căci, dacă este adevărat că darul existenţei împăcate nu poate fi izolat de făgăduinţa rostită în ziua Paştilor, această făgăduinţă rămâne ea însăşi neîmplinită. Hristos a înviat, dar nici Hegel, nici eu însumi n-am înviat (afară numai dacă nu întrebuinţăm aici acest termen pentru a descrie semnificaţia eshatologică a existenţei reconciliate, ceea ce nu duce lipsă de garanţii biblice, dar care nu întârzie să fie o sursă de echivocuri posibile). Înviindu-l pe cel răstignit, Dumnezeu s-a făcut şi debitorul celor cu care s-a împăcat prin crucea sa, şi le făgăduieşte un viitor de care noţiunea de împăcare nu e de ajuns pentru a da seama — iar aceasta implică faptul că putem trăi autentic şi (deci), într-un anume sens, eshatologic, fără a fi în mod definitiv în posesia lui însuşi. *Locul precis al existenţei reconciliate este deci un interval: distanţa între bunurile eshatologice deja acordate şi bunurile eshatologice care nu ţin încă decât de o economie a făgăduinţei.* Logica existenţei reconciliate o critică cu siguranţă pe cea a existenţei în lume şi a existenţei în istorie. Dar neîmplinirea prezentă a făgăduinţei ultime şi cea mai înalte semnalează faptul că şi astăzi omul are un viitor. Întrebarea privitoare la om nu poate fi deci pecetluită pe o hermeneutică a legământului trăit în limitele transcendentale ale lumii: câtă vreme aceste limite ni se impun, umanitatea noastră rămâne în suspans.

O prudenţă conceptuală şi terminologică se impune atunci. *Când omul înfruntă un Absolut care-i propune legământul cu el, e prea târziu pentru ca* disputatio de homine *să nu aibă alte dimensiuni decât cele ale unei hermeneutici a facticităţii. Şi este prea devreme să-l credem definitiv aşezat în umanitatea sa, atunci când omul reconciliat cu Dumnezeu întâlneşte grija sau spaima, şi toate preocupările pe care fiinţarea-spre-moarte le proiectează asupra fiinţării-înaintea-lui-Dumnezeu.* Pentru a numi intervalul născut din dedublarea sfârşitului, vom vorbi astfel de experienţă *preeshatolo-*

gică, sau de o logică a „lucrurilor penultime". Aceste cuvinte numesc un fapt, şi numesc o întrebare.

a) Dincolo de orice contrazicere nedialectică a provizoriului de către definitiv şi a definitivului de către provizoriu, ele trimit la stăpânirea, reală şi simbolică în acelaşi timp, pe care *eschaton*-ul o exercită asupra prezentului al cărui orizont îl furnizează manifestarea divină. Nu mai suntem la început dacă ne dovedim capabili să rostim numele lui Dumnezeu şi să existăm la modul liturghiei. Mai mult încă, liturghia care se întemeiază pe manifestarea divină, şi care reprezintă jocul omului împăcat înaintea lui Dumnezeu, instaurează cea mai mare distanţă care poate fi în lume în raport cu iniţialul — *prezenţa omului reconciliat cu Dumnezeu manifest stabileşte poate între prezent şi condiţiile apriorice ale experienţei o cezură mai considerabilă decât cea care separă de existenţa înviată realitatea mundană a existenţei reconciliate*. Nu e necesar ca Absolutul să fi spus un ultim cuvânt pentru ca omul să poată primi dreptul la liturghie — am presupus-o şi spus-o destul. Dar când acest din urmă cuvânt a fost rostit, liturghia îşi desfăşoară toate semnificaţiile eshatologice pe care le poate primi. Contestarea fiinţării-de-fapt de către fiinţarea-din-vocaţie nu o anulează pe aceea. Omul nu încetează să fie solicitat de lume. Şi dezbaterea fiinţării-de-fapt cu fiinţarea-din-vocaţie va fi întotdeauna tranşată în fapte (cine se va mira oare de aceasta?) în beneficiul faptelor. Transfigurarea definitivă a oricărui lucru şi a întregii experienţe ne este refuzată acum. În timpul în care ne conduce spre moarte, nici un mod de a fi n-ar putea fi mai mult decât *pre*eshatologic. Această accentuare nu este însă singura pe care o putem propune. Timpul care ne conduce spre moarte este şi cel al împăcării şi legământului, cel asupra căruia definitivul îşi exercită deja ascendentul său: modurile noastre de a fi pot îmbrăca aici chipul *preeshatologicului*.

b) La drept vorbind, aceste remarci nu fac nimic mai mult decât să deschidă calea unei noi interogaţii. Penultimul, se va spune, mediază opoziţia între provizoriu şi definitiv. Nefiind strict vorbind nici una, nici alta, el ne permite să gândim deopotrivă distincţia şi concilierea lor. Logica sa e o logică terţă:

nici cea a unei eshatologii realizate, nici cea a unei istorialități pe care *eschaton*-ul ar lăsa-o neatinsă. Acest lucru însă nu ne învață încă nimic despre figurile concrete ale experienței preeshatologice. Ține oare de acest penultim faptul de a lăsa să transpară dinainte în timp strălucirea veşnică a „ultimului"? sau îi revine să supună această strălucire clarobscurului lumii, cu alte cuvinte să fie *eschaton*-ul prezent sub forma contrariului său, şi supus legilor pe care le dictează acesta? În ciuda lui Hegel, omul definitiv uman nu este la dispoziția noastră: despre realitățile ultime putem vorbi un limbaj cognitiv, dar cu siguranță nu un limbaj descriptiv. În schimb, omul împăcat cu Dumnezeu nu este mai întâi obiectul speculațiilor noastre (oricât de respectabile şi impuse de fapte ar fi ele). Experiența lui are drept loc realitatea de dincoace de moarte. Este poate experiența noastră — şi „trebuie" să fie experiența noastră, dacă această experiență permite omului să sesizeze ceea ce are cel mai propriu. De aceea, trebuie să trecem prin proba descrierilor. Altfel n-am putea răspunde la întrebările puse.

§ 54. CUNOAŞTERE ŞI INEXPERIENȚĂ

Fără îndoială e oportun să revenim asupra interpretării date de noi rugăciunii pentru a sublinia mai mult decât s-a făcut privilegiile de care se bucură aici cunoaşterea. Cel care se roagă stă în fața lui Dumnezeu în răbdare. El nu stă în fața necunoscutului: nu-şi asumă riscul răbdării liturgice, şi al atitudinilor paradoxale pe care ea le presupune decât acela care poate da un conținut de gândire precis numelui lui Dumnezeu. Cu atât mai mult vor sta aşa lucrurile atunci când vom face apel nu doar la certitudinile elementare care autorizează liturghia, ci la o manifestare cu neputință de depăşit istoric. Nu vom spune desigur că acela care se roagă trebuie să aducă la concept tot ceea ce Dumnezeu a comunicat despre sine, şi că adevărata rugăciune e apanajul teologului. Dar va trebui spus — şi nu este vorba aici decât de o banalitate — că după Paşti actul de prezență care constituie rugăciunea

se realizează în elementul unei cunoaşteri care pregăteşte poate un loc necunoaşterii, dar că această necunoaştere nu pune în primejdie. A cunoaşte nu înseamnă a înţelege, şi ţine şi de ceea ce trebuie să ştim despre Dumnezeu, pentru ca această cunoaştere a noastră să fie consistentă, ca Dumnezeu să ofere o priză gândirii fără ca aceasta să poată vreodată sfârşi cu el şi ca el să rămână cel pe care nu-l putem prinde. Important în cel mai înalt grad însă e ca liturghia să nu fie înfruntarea omului cu mister de la care nu licăreşte nici o lumină (acest lucru ar nega pur şi simplu posibilitatea liturghiei), şi ca ea să nu aibă de-a face cu un absolut altul pe care ar trebui să-l lăudăm fără să-l putem cunoaşte (contradicţia este flagrantă), ci să ştie destule despre Dumnezeu pentru a da seama de ea însăşi — şi ca ea să se rezeme preeshatologic pe o neascundere care nu mai pregăteşte nici un loc aşteptării unei reluări a cuvântului Absolutului în istorie. Nu este aici locul de a dezvolta conţinutul cunoaşterii teologice. E însă locul potrivit pentru a spune că, atunci când se roagă, omul care se roagă se gândeşte la Dumnezeu şi are la ce să se gândească. Contemplaţia celui care se gândeşte la Dumnezeu nu este desigur un travaliu teologic (chiar dacă nu este interzis să presupunem că rugăciunea sa poate fecunda şi eforturile teoretice ale teologului). Nici o necesitate nu ne constrânge să afirmăm că acela care se roagă se reazemă pe o teologie care ar fi desfăşurat într-un mod de nedepăşit din punct de vedere mundan conţinutul autodezvăluirii divine: pe de o parte, ideea unei teologii definitiv închise este propriu-zis aporetică (cf. § 48a), iar, pe de altă parte, nu putem pretinde celui care se roagă să fi adus în prealabil la concept tot ceea ce Absolutul dezvăluie despre sine însuşi în gestul în care se reconciliază cu omul. Dar dacă orice schemă care asimilează mai mult sau mai puţin rugăciunea contemplativă desfătării hegeliene de cunoaşterea absolută trebuie să fie refuzată, momentul cognitiv al liturghiei nu poate fi totuşi neglijat. Rugăciunea vine azi după ce logosul e prins de manifestarea divină, şi ea nu poate ignora pe de-a întregul această prindere. Logica ei nu este total independentă de cea a tematizărilor teologice. Şi constituie şi o anumită experi-

ență a gândirii. Nu ne putem gândi la Dumnezeul manifestat fără a fi astfel în stare să dăm seama de ceea ce vrea să spună numele lui Dumnezeu, și fără ca rugăciunea să reprezinte o anume practică a cunoașterii.

Aici intervine un remarcabil paradox, deja luat în considerare (cf. § 19), dar înviorat de necesitatea preeshatologică de a interpreta liturghia în orizontul unei manifestări divine livrate cunoașterii. Evident, cel care stă liturgic în fața lui Dumnezeu dovedește astfel că nu se mulțumește cu o pură desfătare de cunoaștere. Sunt multe motive pentru a ne ruga, după cum ne îndeletnicim cu contemplația și lauda, cerem iertarea de greșelile noastre sau alte lucruri. Dar oricare ar fi aceste specificații, nu ne rugăm fără a presupune că experiența gândirii nu e singura care să întemeieze o relație cu Absolutul (fără a afirma deci că rugăciunea nu este anacronică pentru cine dispune de o teologie), și fără a presupune într-un mod mai mult sau mai puțin articulat că Dumnezeul care poate fi gândit poate în același timp să dea mărturie de el însuși și în sfera de imanență a conștiinței și să devină pentru om un Dumnezeu „sensibil inimii", a cărui prezență să fie garantată în elementul afectivității. Or, această supoziție își găsește cel mai adeseori atât falsificarea cât și verificarea. Nu vom nega desigur faptul că Absolutul poate cădea sub cunoașterea afectivă, cu condiția să se poată organiza o hermeneutică ceva mai precisă a acesteia (*i.e.* un „discernământ al duhurilor"). Vom nega în schimb faptul că această cunoaștere ar trebui să confirme cunoașterea; și vom nega, deci, că ea ar aparține în mod esențial structurii preeshatologice a existenței. Cea mai înaltă cunoaștere poate coincide oare cu „non-experiența" sau „inexperiența", *și chiar cu cea mai înaltă inexperiență?* Să fie oare această coincidență o notă primordială a existenței reconciliate? Trebuie să examinăm această sugestie.

Întrebările ridicate nu se pun cu siguranță la Hegel, care admite bucuros că „religia" nu ține numai de „gândirea pură", dar care interpretează „gândirea pură" ca adevăr a ceea în afara ei nu este surprins decât în ordinea săracă a reprezentării și a sentimentului. Dar ele se pun cu urgență atunci

când nu ne mulțumim cu bucuriile cunoașterii teoretice, de fiecare dată când liturghia ne confruntă cu alarmanta conjuncție între cunoaștere și inexperiență, de fiecare dată când cel care se roagă nu poate apela decât la cunoașterea sa, și orice confirmare experiențială îi este refuzată. Inexperiența îl frustrează pe cel căruia cunoașterea nu-i este de ajuns, care cere o certitudine și o verificare afectivă, dar căruia acestea îi sunt refuzate. Cunoașterea intelectuală îi apare incapabilă să întrupeze maxima proximitate a lui Dumnezeu și a omului pe care o poate adăposti lumea, dar cunoașterea afectivă nu o poate întrupa nici ea — și atunci sesizăm cum liturghia poate deveni o adevărată tragedie a conștiinței. Mai trebuie să ne înțelegem mai precis cu privire la ceea ce neagă inexperiența; și va trebui să sesizăm atunci că ea denunță cu siguranță incapacitatea noastră de a accede la o plenitudine eshatologică a experienței (și consacră deci un real privilegiu preeshatologic al cunoașterii), dar că ea se impune și ca judecător al ambiguităților mundane ale nemijlocirii.

a) Trebuie să stabilim, împotriva lui Hegel, faptul că, totuși, cunoașterea consacră distanța care ne separă de o desfătare definitivă a Absolutului. În ordinea ei, cea a medierilor discursive, cunoașterii (în speță „credinței", nume consacrat al sesizării umane a manifestării divine) îi aparține faptul de a nu suferi de nici o penurie. Putem aștepta „vederea" eshatologică care va face desuete medierile conceptuale, care ne va dispensa de travaliul gândirii și ne va da să cunoaștem încă și mai mult (fără a infirma desigur în nici un fel ceea ce știm aici și acum, și care este adevărat odată pentru totdeauna). Dar câtă vreme condițiile inițiale ale experienței se impun celui care stă în fața lui Dumnezeu (câtă vreme cunoașterea este un mod a ființării-în-lume), nici o rațiune nu ne permite să-i cerem cunoașterii să aibă parte aici și acum de o transfigurare eshatologică. Evident ar fi o reavoință să refuzăm Absolutului dreptul de a confirma acum pentru conștiința afectivă ceea ce știe conștiința intelectuală: ar însemna să aducem atingere libertății și atotputerniciei sale. Dar câmpul aprioric în care această libertate și această atotputernicie se exercită eventual până la a suspenda aici

legile care guvernează experiența, dictează totuși liturghiei logica sa elementară, și este important să consimțim la această logică mai mult decât să recunoaștem că ea poate fi și suspendată în mod excepțional. Liturghia mimează parusia mărturisind prezența non-parusiacă a lui Dumnezeu, și nici o experiență care figurează în mod necesar în gramatica liturgică nu va anula distanța care, în lume, ne separă de parusie. Conjuncția cunoașterii și a inexperienței (incapacitatea noastră de a introduce în liturghie, cu titlul de moment constitutiv, o verificare experiențială) nu poate fi ruptă. Omul vrea să-l „vadă" pe Dumnezeu, și totul îi dezamăgește atunci privirea (și în mod eminent, pentru a cita exemplul cel mai semnificativ din câte există, „speciile sacramentale", pâinea și vinul sfințite la Euharistie, sub sau prin care se dă cea mai „reală" dintre prezențe). El vrea certitudinea sensibilă a condescendenței sale, dar nu e autorizat să se rezeme decât pe realitatea obiectivă a reconcilierii sale, pe cunoașterea/credința sa și pe rațiunile care guvernează aici. Cunoașterea nu-i domolește toate dorințele sale. Ne vom feri totuși să uităm că ea nu înșeală și că, prin urmare, trebuie să suscite o fericire: dacă nu fericirea care se naște din apoteoza hegeliană a conceptelor, cel puțin fericirea omului care așteaptă nu o eshatologie care să repună în cauză ceea ce știe, ci o eshatologie care verifică ceea ce el știe.

b) Forța critică a inexperienței se exercită asupra dorinței noastre de *eschaton*, ea se exercită solidar asupra seducțiilor tulburi ale sentimentului religios. Sentimentul se oferă ca o sursă de certitudine, și certitudinea lui încearcă să se impună drept verificare: drept origine sau drept ratificare a cunoașterii. Problema serioasă a „experienței religioase" și, pe de altă parte, cea a oricărui „*a priori* religios", zace însă în ambiguitatea cu care „pământul" love**ș**te atât pe una, cât și pe celălalt. Transcendentalul este jocul „pământului" și al „lumii"; și când „pământul" biruie asupra „lumii" și ni se impune ca adevăr prezent al locului, atunci sacrul poate deveni familiarul omului, și divinul(nii) pot veni la experiență. Or, acest lucru ne spune de fapt că logica la care participă sentimentul religios nu este niciodată străină de cea a inițialului. Nu ne

spune însă că sacrul tematizat de toate teoriile *a priori*-ului religios, de la Schleiermacher încoace, ne învăluie în mod absolut Absolutul. Nu ne confruntăm cu un simplu echivoc. Opera sacrului nu este aceea de a disimula pur şi simplu Absolutul şi de a produce idolatria. Sacrul învăluie şi dezvăluie deopotrivă. „Divinii" pot da mărturie despre Dumnezeu tot aşa cum pot impune o economie a experienţei (şi a gândirii) din care Dumnezeu să fie exclus. Dar un lucru trebuie de acum înainte să fie sigur: câtă vreme nu ne-am luat distanţele în raport cu iniţialul, ambiguitatea rămâne şi experienţa religioasă, sub orice conceptualitate am gândi-o, nu ne permite să rostim fără ezitare numele lui Dumnezeu. Sesizăm astfel de ce inexperienţa liturgică poate descalifica aici, sau în orice caz poate decreta drept indiferent, orice recurs la nemijlocirea sentimentului, şi să ne ofere încă bucuria prudentă a cunoaşterii. Nemijlocitul nu este ceea ce liturghia şi cunoaşterea care o întemeiază au anulat; el este în schimb ceea ce acestea au surmontat. Şi când ambiguitatea iniţialului a fost risipită, atunci teoria nu mai poate apela la clarobscurul unui *a priori* religios fără a marca astfel un regres. Ea nu poate nega existenţa acestui *a priori*, dar trebuie să cunoască semnificaţia lui exactă şi situaţia sa în sânul logicii iniţialului. Şi în faţa cunoaşterilor sărace care se nasc în elementul simţirii, ea trebuie să-şi impună forţa sa critică. Cunoaştem şi nu „vedem". Cunoaşterea noastră excedează şi judecă însă orice experienţă a Absolutului care este supusă măsurilor fiinţării-în-lume. Inexperienţa liturgică trebuie să ne înveţe să demistificăm aptitudinile noastre „religioase" pentru experienţă: cu alte cuvinte, trebuie să ne înveţe să respingem nemijlocirea care precede cunoaşterea, şi să nu cerem prea multe de la nemijlocirea care urmează cunoaşterii şi care o va verifica poate, dar care nu o va verifica în mod necesar.

O oscilaţie fundamentală trimite astfel de la cunoaştere la inexperienţă şi de la inexperienţă la cunoaştere, şi ne aduce aminte în mod constant că suntem în faţa Absolutului în elementul provizoriului. Lucrul e valabil de îndată ce putem vorbi în mod riguros despre Dumnezeu şi proiecta să existăm înaintea lui, şi el nu cere ca El să ne fie „manifest". El

cunoaşte însă ceea ce vom numi o *exasperare preeshatologică*. Cea mai înaltă cunoaştere nu este doar insuficientă, şi hrăneşte o dorinţă de nemijlocire pe care nu o poate satisface, şi care dictează alegerea liturghiei, ea se izbeşte de o inexperienţă ea însăşi imuabilă. Cel care se roagă ştie spre cine urcă laudele sau cererile sale, şi o spune. Dar chiar atunci când aminteşte ceea ce ştie, şi afirmă în mod legitim că nu vom putea şti mai multe în timpul care ne duce spre moarte, el nu poate să nu vadă perpetuându-se diferendul dintre cunoaştere şi inexeperienţă, şi încă într-un mod exacerbat. *În mod paradoxal, distanţa dintre provizoriu şi definitiv apare astfel cu atât mai vie atunci când provizoriul primeşte calificarea de penultim.* Cel care sesizează manifestarea divină, şi despre el nu trebuie deci să ne grăbim să spunem că „se bucură" de cunoaşterea sa, resimte durerile inexperienţei mai mult decât le resimte cel care nu dispune decât de cunoştinţele elementare necesare pentru ca să se nască liturghia. Nu ştim niciodată mai bine că realităţile definitive nu sunt la dispoziţia noastră ca atunci când existăm în ordinea penultimului.

§ 55. NOAPTEA

Putem atunci să revenim asupra interpretării liturghiei ca priveghere. Noţiunea a apărut (§ 30) atunci când a trebuit să coordonăm lucrarea etică şi dez-lucrarea liturgică; realitatea nocturnă a liturghiei era atunci cea a timpului câştigat pe seama nefiinţei al cărei simbol îi oferea somnul — pe seama unui timp despre care nu avem de dat răspuns în faţa nici unei instanţe. Ea dobândeşte aici o a doua semnificaţie: noaptea se oferă înţelegerii ca spaţiu al non-vederii şi al non-simţirii, ca indiciu al unei duble distanţe care ne separă de „pământ" şi de *eschaton* şi ne redă doar cunoaşterii (doar credinţei). Astfel definită, noaptea nu este singurul chip al liturghiei. Cel care se roagă poate gusta şi proximitatea lui Dumnezeu cu care se simte împăcat. Dumnezeul cunoscut îl poate şi „atinge" pe om oferindu-se cunoaşterii afective.

Vom sugera însă că noaptea este măcar secretul pur (şi în principal secretul peeshatologic) al liturghiei, „experienţa" în care se manifestă exemplar esenţa şi destinul său, şi unde acestea se manifestă înviorând raţiunile care o guvernează. Există probabil o fericire a păgânismului în care familiaritatea sacrului şi farmecele pământului sunt de ajuns pentru a-l copleşi pe om. Pe de altă parte, făgăduinţele făcute de Paşti ne permit să gândim o fericire care respectă toate dimensiunile fiinţe noastre, şi care debordează deci bucuria cunoaşterii. În sfârşit, nu este de neconceput faptul că un început mundan al acestei fericiri poate fi acordat. Noaptea liturgică ne previne însă că farmecul tulburător al pământului nu trebuie să se mai exercite asupra celui care consimte la manifestarea divină, şi ne previne de asemenea că nu putem pretinde arvune ale *eschaton*-ului (cel care le-ar pretinde ar risca să revină la iniţial şi la indistincţia dintre sacru şi Dumnezeu). Faptul acesta a fost suficient spus. În ciuda lui Hegel, cea mai înaltă cunoaştere nu poate fi identificată cu vederea fericitoare; dar pentru că noi deţinem această cunoaştere, logica iniţialului încetează de a-şi mai exercita stăpânirea asupra noastră: ştim destule despre Dumnezeu pentru a nu mai trebui să interpretăm în regim de urgenţă ambivalenţele experienţei religioase şi să risipim clarobscurul în care pământul menţine Absolutul. Noaptea nu este deci locul simbolic al îndoielii sau al incertitudinii, ci acela al afirmării pure a acestei cunoaşteri, sau acela al purei reiterări a unui asentiment.

„Puritatea" acestei afirmaţii şi acestei reiterări cheamă totuşi comentariul. Noaptea radicalizează sau schematizează într-adevăr condiţiile în care omul stă acum în faţa unui Dumnezeu venit la manifestare. Cel care „ştie" sau „crede" nu poate să facă apel decât la cunoaşterea sau la credinţa sa. Ideea e mai puţin banală decât pare. Fiindcă această cunoaştere nu se sprijină pe nimic care să vină acum la experienţă. Pe de o parte, ea sesizează autocomunicarea divină în elementul memoriei: Dumnezeul care a apărut s-a retras din câmpul manifestării, şi prezentul nopţii liturgice nu revelează nimic despre el. Pe de altă parte, el îşi aşteaptă propria sa verificare în elementul speranţei: timpul pseudo-verificărilor

ivite din relația noastră nativă cu sacrul este acum revolut, dar n-a venit încă timpul verificării eshatologice pe care l-ar putea oferi doar o parusie. Dacă ar trebui să-l închidem asupra lui însuşi, prezentul nopții liturgice ar fi în fapt ateu. Nefăcând experiența Împărăției definitive a lui Dumnezeu şi nefăcând nici experiența pământului şi a sacrului care îi este imanent, nu vom face aici decât un act de prezență față de „lume" — iar în „lume" omul trăieşte fără Dumnezeu.

Nu ne poate scăpa atunci o problemă. Noaptea liturgică este locul paradigmatic al cunoaşterii (şi al credinței „goale") şi cel al non-desfătării. Şi dacă ea critică orice experiență asupra cărei apasă într-un mod sau altul raportul inițial al omului cu sacrul (permițându-ne de asemenea să bănuim că acest raport apasă deopotrivă, după caz, asupra experiențelor în care nu trebuie să ne grăbim să vedem anticipări eshatologice), ea întrupează această critică într-un mod de a fi — cel al inexperienței radicale — care trebuie să ne apară ca suferind de o reală penurie. Liturghia trebuie să depăşească şi să judece orice anexare a lui Dumnezeu câmpului cunoaşterii afective, şi acest lucru comportă o importantă încărcătură afirmativă. Timpul care îi este dat e mai cu seamă cel în care omul vrea să ajungă la ceea ce are cel mai propriu: la existarea în fața Absolutului cu care este împăcat. Nici un gest nu dă mai bine mărturie ființării-de-vocație (oricare ar fi mărturia pe care i-o dă în ordinea ei etica). Nicăieri în lume omul nu-şi revelează mai corect adevăratul său chip. Or, trebuie totuşi să băgăm de seamă că această mărturie sau această revelație nu survine în fond decât *sub contrario*. Există elogii perfect întemeiate ale liturghiei care detectează aici un acces la cele mai mari fericiri ce pot fi date în umbra morții. Aceste elogii şi experiențele care le justifică se împiedică însă de fața nocturnă a liturghiei ca de ceea ce nu reuşesc să gândească. Pentru că trăieşte (şi nu trăieşte decât) dintr-o cunoaştere, pentru că există o bucurie a cunoaşterii (şi *a fortiori* de a cunoaşte că suntem în pace cu Dumnezeu, şi cine este Dumnezeu care oferă pacea sa), noaptea liturgică nu este decât o nefericire. Totuşi, nu pentru satisfacția riguroasă de a nu se rezema decât pe cunoaşterea

sa stă omul în mod liturgic în faţa lui Dumnezeu şi-şi asumă riscul nopţii. Şi dacă ne permite să precizăm cu toată claritatea, spre cea mai mare plăcere a teoreticianului, la ce distanţă stă liturghia faţă de iniţial şi de *eschaton*, inexperienţa radicală — „ariditatea", „deşertul" — trezeşte (mai trebuie să o spunem?) tulburare şi nelinişte. Noaptea liturgică nu dovedeşte desigur absenţa lui Dumnezeu şi nu neagă proximitatea lui: din contră, ea ne învaţă să le gândim mai bine. Dar ea dovedeşte astfel că Dumnezeu poate fi prezent şi aproape fără a provoca o altă bucurie decât aceea de a crede; şi dovedeşte atunci că omul care se roagă şi e lăsat doar pe seama cunoaşterii sale trăieşte în prezent gol, sau un timp mort — dovedeşte că, îndepărtând toate bucuriile pe care le poate da provizoriul, dez-lucrarea liturgică nu deschide în mod necesar un câmp al experienţei în care să transpară dinainte fericirile existenţei definitiv egale cu ea însăşi. Dubla critică la care purcede noaptea liturgică — critica anticipărilor eshatologice, critica anacronismelor experienţei religioase, şi legătura uneia cu cealaltă sub forma unei critici a afectului — plăteşte deci un preţ înalt.

Putem spune mai exact care este acest preţ mergând mai departe în interpretarea temporalităţii liturgice, şi avansând ideea că *plictiseala* poate fi o tonalitate dominantă a inexperienţei nocturne. S-ar putea oare plictisi omul de faptul de a sta în faţa lui Dumnezeu? Oricât de provocatoare ar fi, întrebarea trebuie să primească un răspuns afirmativ. Fără îndoială ar fi contradictoriu să spunem că omul s-ar putea sătura în mod eshatologic de Absolut. Dar non-experienţa nocturnă nu este eshatologică. Şi pentru cel care reflectează la conţinutul conceptelor, dacă Absolutul rămâne întotdeauna mai mare şi obiect al unei dorinţe care nu se va potoli, în schimb actul de prezenţă care structurează liturghia n-ar putea să nu fie afectat de distanţa, preeshatologic exasperată, care rămâne între cel ce se roagă şi realităţile definitive. Inexperienţa n-are priză asupra cunoaşterii, permiţându-i însă să-şi desfăşoare pe deplin raţionalitatea, distingând-o cât mai limpede cu putinţă de orice emotivism religios. Ea are în schimb priză asupra formei prezentului. Acesta nu este, aşadar, structu-

rat mai întâi de bucurie. El nu este în primul rând aşteptarea neliniştită căreia i se promite sau care îşi promite o vizită. El este mai întâi această lucrare ascetică a prezenţei şi a atenţiei pe care nici un afect nu o răsplăteşte, şi înţelegem că acest timp poate fi cel al plictiselii. Timpul liturghiei este un timp deturnat (timp al dez-lucrării) şi un timp dăruit. Plictiseala spune mai mult, subliniind că acest timp poate fi trăit şi ca un timp pierdut; şi astfel nerăbdarea se reintroduce aici într-un mod incontestabil alarmant, dar care nu trebuie să surprindă, ca nerăbdare de a sfârşi cu acest timp mort (pentru a ne dedica după caz unei activităţi incontestabil mai „interesante", cum e travaliul teologic). Conştiinţa plictisită îşi pierde timpul. Ea poate desigur camufla această pierdere şi metamorfoza în solilocviu dialogul pe care ar vrea să-l instaureze cu Dumnezeu, şi care nu are loc: ea va relua astfel în posesie acest timp. Şi poate, de asemenea, să încerce să o rupă cu plictiseala dublând privegherea — noaptea este poate la sfârşitul său şi Dumnezeu o va risipi poate în curând. Dar dacă admitem că noaptea nu este doar un caz al vieţii liturgice printre altele, şi că ea se impune atenţiei ca un moment de neocolit al acesteia, va trebui atunci să admitem şi că plictiseala resimţită faţă de Dumnezeu adăposteşte cu adevărat un secret al inexperienţei nocturne. Plictiseala nu pretinde să descalifice fericirile contemplaţiei iar conceptul ei nu pretinde să treacă drept un focar în jurul căruia să ne dăm seama de înfruntarea omului cu Dumnezeu. Totuşi, momentul său nu trebuie să rămână negândit. Dănţuirea lui David în faţa chivotului nu este singura imagine a liturghiei pe care o putem oferi, şi nu e sigur că este prima pe care ar trebui să o oferim. Inexperienţa liturgică nu suscită plictiseala ca o consecinţă necesară. Totuşi, plictiseala ne va aminti întotdeauna în mod util că non-experienţa este esenţială jocului liturgic — şi că ea ne poate fi intolerabilă.

§ 56. Conştiinţa înnebunită

Se impune atunci o întrebare, deja formulată (§ 25), dar ale cărei mize abia noaptea liturgică permite să fie măsurate.

Conştiinţa şi ceea ce mărturiseşte ea sunt oare de ajuns pentru a da seama de relaţia omului cu Absolutul? Sau, mai radical, pentru a da seama de aceasta este oare necesar să vorbim în termeni de conştiinţă? Urgenţa problemei apare atunci când ne dăm seama că întreaga descriere a (in)experienţei liturgice pentru care omul este în chip primordial o fiinţă cu conştiinţă, e în mod necesar o descriere frustrată şi falsificată, incapabilă să tematizeze mai mult decât o secvenţă de negaţii. Acest fapt nu spune că o astfel de descriere ar fi impracticabilă: orice experienţă, chiar inexperienţa, o putem descrie ca „experienţă a conştiinţei", şi (deci) în termeni intenţionali. Dar el ne spune că această posibilitate nu ne permite, în cazul prezent, mai mult decât să verificăm prezenţa celui care se roagă sau încearcă să se roage, şi să verificăm decepţia care survine atunci când cunoaşterea coincide cu inexperienţa. Descrierea este frustrată pentru că ea nu poate atunci să lege orice conţinut al conştiinţei de prezenţa lui Dumnezeu. Şi este, mai cu seamă, falsificată, pentru că nu poate să acceadă la ceea ce ar vrea să ne permită să gândim: condescendenţa actuală a Absolutului spre om, şi se loveşte de transcendenţa omului spre Dumnezeu ca de limita a ceea ce poate ea înregistra. În măsura în care omul stă în faţa lui Dumnezeu la modul conştiinţei, atunci când stă în faţa Lui în noaptea inexperienţei generalizate, „conştiinţa" nu poate atesta decât o solitudine. Numai tensiunea omului spre Dumnezeu cade sub descriere, şi această tensiune e suficientă propriei sale interpretări. Nici un conţinut al conştiinţei nu-l pune în cauză pe Dumnezeu. Şi, spre deosebire de regimul comun al intenţionalităţii, în care aceasta nu este inteligibilă decât potrivit raportului de corelaţie care o leagă de autodonarea fenomenelor, aici vizarea conştiinţei pierde orice legătură semnificativă cu exterioritatea. Se instaurează un domeniu al imanenţei. Dacă deci conştiinţa dictează protocoalele interpretării, noaptea liturgică nu se poate interpreta decât ca închidere a eului în sine însuşi.

Nu vom concluziona aici, fiindcă pentru a ajunge la această concluzie ar fi nevoie, mai mult decât de analiza regională a nopţii liturgice, ca însuşi conceptul de conştiinţă să nu ne fie

indispensabil. Dar trebuie să concluzionăm că (in)experiența liturgică ne impune o descriere condusă de alți termeni și că atunci ea regionalizează în schimb orice descriere condusă în termeni de conștiință. În fața aporiei liturgice a conștiinței rămâne de fapt o singură ieșire. Vizarea conștiinței este fără putere și fără drept în fața lui Dumnezeu. De aceea este urgent să răsturnăm ordinea vizării, pentru a avansa ideea că, atunci când omul se află în fața lui Dumnezeu, viața intențională e de fapt subordonată unei intenții a lui Dumnezeu privitoare la om, intenție căreia nu-i revine în mod necesar obligația de a-și întipări urmele în activitatea conștiinței. Această răsturnare se poate exprima în două moduri majore și solidare.

a) Dorința cea mai profundă a omului este poate aceea de a-L „vedea" pe Dumnezeu. Trebuie să ne înțelegem însă asupra sensului acestor cuvinte. Eu „văd" de fapt ceea ce îmi apare în orizontul lumii. Or condițiile vederii sunt și cele care fac ca eu să pot fi și văzut. Eu nu sunt privire pură, nu sunt doar capacitate de percepție. Exist în mod obiectiv, trupește. Am o lume, și fac de asemenea parte din lume. Și în acest fel, fac parte din lumea celuilalt. Celălalt îmi apare, se lasă văzut, și îi apar și eu. Mai mult, pot fi văzut la rândul meu. Sunt expus privirilor, și nu pot să dau seama de privirile care se opresc asupra mea. Nu exist doar la modul eului care deschide unghiul după care se manifestă pentru el noneul: sunt și capătul posibil al unei vizări. Oricât de metaforic ar fi, limbajul percepției senzoriale ne permite să sesizăm în mod precis o problemă. În fața Absolutului, omul poate face desigur act de prezență, și limitele acestui act de prezență sunt cele ale liturghiei. Dar atunci când orice „vedere" îi este refuzată (atunci când trebuie să nu conteze decât pe cunoaștere), cel care se roagă trebuie în fapt să învețe că el nu va ocupa niciodată în fața lui Dumnezeu (în lume în orice caz, și oricare ar fi un destin eshatologic al conștiinței) situația spectatorului, și că el face act de prezență mai întâi pentru a se expune lui Dumnezeu. Vrem să vedem, dar n-ar trebui oare mai întâi să învățăm să fim văzuți, sau să consimțim cel puțin la a fi văzuți fără să vedem noi înșine? Nu e nevoie să elucidăm (in)experiența liturgică pentru a ști că Dumnezeu

nu este la dispoziția noastră, că el n-ar putea fi „văzut" fără știrea sa, pe la spate, și că, în orice fel am gândi această relație, nu intrăm în relație cu el fără a fi precedați de inițiativa lui. Din elucidarea ei aflăm însă că ne putem pune la dispoziția lui Dumnezeu. Și că, dacă pentru a interpreta liturghia trebuie să vorbim despre experiență, atunci Dumnezeu va fi de fapt subiectul, iar noi vom fi obiectul acesteia. Nu este deci necesar să cerem sfârșitul inexperienței noastre.

b) Pentru a enunța altfel aceeași inversiune, e vorba deci de a scoate eul din orice fel de centralitate; și dacă această sarcină nu este cu adevărat nouă, liturghia o face în orice caz presantă. Atunci când umanitatea omului se oferă gândirii potrivit medierii privilegiate a conștiinței (a conceptului de conștiință și a ceea ce acesta numește), ego-ul este primar și focal. El nu se bucură (sau nu suferă) însă de un solipsism transcendental, împărțindu-și în mod imemorial lumea sa nu doar cu lucrurile ci și cu celelalte euri. Acest utilă punere în gardă nu poate evita totuși — cuvintele întrebuințate sunt suficiente pentru a o arăta — ca tematizarea eului și, mai cu seamă, experiența de sine a eului să fie în mod primordial cele ale unui eu ca eu. Desigur, eu nu sunt doar un eu, fiindcă sunt și un tu. Sunt un altul pentru celălalt. Așa cum pot fi privit, pot fi de asemenea tutuit. Aceste remarci banale, dar a căror banalitate nu le suprimă importanța, nu pot totuși aboli o dificultate căreia îi vom recunoaște bucuros aceeași banalitate: chiar dacă faptul de a fi un celălalt pentru celălalt, de a fi un tu, nu este exterior sau accidental realității ego-ului, acest lucru nu poate totuși face ca eu să exist la modul lui Tu la fel de originar, sau chiar mai mult, ca în cel al lui Eu. Destinul conștiinței nu este de a se închide în figurile „eului transcendental", ale „eului pur" sau ale „eului monadic". Dar această neliniștitoare posibilitate este totuși prezentă. Eul poate să se mulțumească să fie un eu. Or, (in)experiența liturgică oferă cazul exemplar tocmai pentru o decentrare a ego-ului, sau pentru marginalizarea lui. Neputincioasă în a da în mod apodictic mărturie despre prezența lui Dumnezeu, capabilă doar să dovedească propria sa prezență, conștiința nu poate purta sensul liturghiei (ea nu poate să-i cunoască

decât raţiunile). Şi aceasta implică aceea că, dacă e ca liturghia să posede o realitate distinctă de posesia unei cunoaşteri despre Dumnezeu şi despre om, aceasta realitate rezidă într-o transgresare a oricărei aptitudini de experienţă de care dispune conştiinţa, şi nu va fi o funcţie a Eu-lui. În întretimpul liturghiei omul e lipsit de privilegiile Eu-lui, şi nu se poate mulţumi cu poziţiile de forţă numite mai sus („eu pur" etc.) fără ca ele să devină în acest caz poziţii de slăbiciune. Evident, el nu încetează să fie un eu, pentru care Dumnezeu este un tu. Dar mai mult decât acelaşi cu sine însuşi, el este mai întâi acest altul decât Dumnezeu în care Dumnezeu are un tu. Relaţia dintre Eu şi Tu nu-şi găseşte cu siguranţă desăvârşirea decât în reciprocitatea potrivit căreia fiecare este deopotrivă un Eu şi un Tu, şi nici măcar noaptea nu-i ia omului dreptul de a tutui Absolutul chiar atunci când Absolutul păstrează tăcerea. Dar n-am înţelege ce anume se joacă în noapte dacă n-am sesiza răsturnarea care îl lasă pe Dumnezeu să se afirme drept singurul Eu, răsturnare prin care, să o spunem încă o dată, omul nu e decât capătul unei vizări a cărei măsură nu o poate lua în conştiinţă, şi despre care trebuie să se mulţumească să-i deţină doar cunoaşterea.

Vom vorbi astfel de o *înnebunire liturgică a conştiinţei* sau, pentru a relua distincţia deja propusă, de o punere în cauză a conştiinţei de către „suflet". În măsura în care există la modul conştiinţei, omul nu-l poate înfrunta liturgic pe Dumnezeu fără a se găsi dezorientat. Conştiinţa sa nu mai este instanţa înaintea căreia ceea ce i se dă se prezintă oferindu-şi scrisorile de acreditare; ea nu poate atesta decât tensiunea între cunoaştere şi inexperienţă; nu poate da decât o mărturie negativă unui Absolut care refuză să intre în jocul ei. Sufletul ar fi astfel numele unei pasivităţi mai esenţiale decât orice activitate intenţională — ar fi astfel pura expunere a omului la Dumnezeu. Prin aceasta nu înţelegem desigur o entitate suprapusă conştiinţei, sau subiacentă ei. Conştiinţă şi suflet nu sunt două fiinţări, ci două moduri de a fi ale aceleiaşi fiinţări — omul. Liturgic „înnebunită", conştiinţa nu face aici singura experienţă posibilă a propriilor sale limite: liturghia nu deţine ea singură elementele unei critici a

conştiinţei, cunoaştem şi alte mijloace de a ajunge la aceste limite şi, atunci când este cazul, de a le gândi. Ea face în schimb aici experienţa pură a istorialităţii ei, şi această experienţă nu are alt loc. Dacă există o vocaţie eshatologică a omului, atunci ne este permis să credem că diferendul între suflet şi conştiinţă nu ne defineşte definitiv. Liturghia dovedeşte însă că el ne defineşte dincoace de moarte; şi astfel ea ne înarmează împotriva oricărei glorificări a conştiinţei — împotriva oricărei teoretizări a conştiinţei care să nu fi trecut prin critica operată de suflet. Înnebunită, lipsită de obiectul de care ea ar fi vrut să se bucure, conştiinţa nu poate accede la inima liturghiei şi înţelege că inexperienţa este o negaţie plină de o afirmaţie, decât suportând această critică. Şi acest lucru presupune atunci ceea ce nu e deplasat să numim o convertire. Inexperienţa contrazice raţiunile mundane care guvernează ceea ce suntem; şi oricât de puţin am consimţi la ea, această contradicţie nu poate să nu aibă o legătură cu toate subversiunile mundanităţii noastre făcute în numele lui Dumnezeu. Critică şi subversiune nu ne pot desigur face ca, în ne-locul liturghiei, să încetăm să mai existăm şi la modul conştiinţei. Contrazicerea conştiinţei de către suflet şi a sufletului de către conştiinţă se poate domoli dacă ştim ceea ce „facem" şi nu facem atunci când ne rugăm. Dar ea nu se poate anula, şi îi aduce aminte omului reconciliat cu absolutul condiţiile *pre*eshatologice în care stă el în faţa acestui Absolut. Nu e deci lipsit de importanţă să o numim, pentru a detecta aici problema crucială a omului care se hotărăşte să nu fie mulţumit de cunoaşterea sa, şi să stea în faţa lui Dumnezeu. Şi poate că, atunci când purcede la critica conştiinţei, Absolutul ne sugerează să sesizăm aici şi o notă pre*eshatologică* a „experienţei". Conştiinţa înnebunită este poate mai aproape de realitatea definitivă a fiinţei-cu-conştiinţă decât este afirmarea ego-ului de către sine însuşi.

§ 57. Fiinţă şi act: elementele unei problematici

Atunci trebuie să punem în mod mai general problema pasivităţii.

Pentru a veni la experiență și temă, aceasta nu așteaptă în mod evident ca omul să facă alegerea liturghiei și să gândească implicațiile acestei alegeri. Putem aminti două evidențe prime.

a) În primul rând, ființarea căreia filozofia modernă îi dă numele de „subiect" există în mod obiectiv în lume. Ego-ul este inseparabil de trupul său, și face corp comun cu el. Interioritatea este indisociabil legată de o exterioritate. Iar aceasta este motivul unei anume disponibilități, și a unei incontestabile vulnerabilități. Pentru că eul nu „are" un trup, ci „este" acest trup (având drept corelat faptul că acest trup *este* un eu), de aceea este absolut exact să spunem că pot să-l văd, să-l ating, și nu să văd sau să ating „mașina" în care, potrivit formulei lui Ryle, s-ar ascunde o „fantomă"[62]. Eu nu iau doar mâna cuiva: eu iau pe cineva de mână. Celălalt nu este desigur la dispoziția mea — *verfügbar* — așa cum sunt la dispoziția mea lucrurile. Pentru mine acestea nu sunt decât la îndemână sau livrate privirilor mele, în timp ce el îmi stă în față. Ele nu pot fi gândite decât ca altele decât eu (ca non-subiecte), el este însă un alt eu însumi. Pe ele le pot acapara, el este însă aproapele pe care trebuie să-l iubesc ca pe mine însumi pentru că este, dacă nu dublul meu, cel puțin semenul meu. Din faptul că în el interiorul, „spiritul", îmi este prezent în mod obiectiv, nu urmează în mod evident că l-aș putea trata ca pe un obiect fără să violez tot sensul prezenței noastre comune în lume, și al prezenței mele în lume. Urmează însă că el îmi este și la îndemână, livrat astfel posibilelor semne de prietenie sau de tandrețe, dar și unei posibile violențe. Nici un trup nu este acțiune pură și inițiativă pură. Pentru că sunt o ființă din carne, pasivitatea mă determină la fel de fundamental ca și activitatea.

b) Ar fi poate tentant să ne repliem atunci asupra vieții conștiinței ca asupra unei sfere de activitate pură, încrezându-ne în faptul că această viață este o viață intențională și — ceea ce același lucru — o activitate intențională. Dar trebuie să rezistăm acestei ispite. De faptul că putem întotdeauna

[62] G. RYLE, *The Concept of Mind*, New York, 1949, p. 15 și *passim*.

descrie conştiinţa în termeni de acte (din faptul că intenţionalitatea posedă întotdeauna ceea ce Husserl numeşte „caracterul de act") nu ne putem probabil îndoi. Putem în schimb să ne îndoim că o astfel de descriere evită un formalism abstract şi ajunge la fondul experienţei. Am putea da mai multe expresii acestei îndoieli, dar vom reţine doar una. Fenomenologia percepţiei ne va aduce întotdeauna aminte că în domeniul său prioritatea revine „impresiilor originare" care afectează conştiinţa, faţă de care aceasta se comportă desigur într-un mod intenţional, dar ele constituie în mod evident o suferinţă, sau un afect. Intenţionalitatea este astfel precedată de autodonarea care o suscită şi o conduce, conştiinţa nu „merge" spre lucruri decât în măsura în care lucrurile se impun ele însele. Înţelegem astfel că este posibilă o fenomenologie, cea pe care o organizează *Sein und Zeit*, în care nu se face nici o menţiune de intenţionalitate, şi în care ego-ul (în ocurenţă, *Dasein*-ul) este definit drept pură deschidere, *Erschlossenheit*, faţă de lumea care-l învesteşte. Aceasta nu neagă faptul că intenţionalitatea există exact în măsura în care există conştiinţă. Dar ne obligă să recunoaştem că viaţa intenţională a conştiinţei e secundă, şi că însăşi conştiinţa este secundă în raport cu logica primordială potrivit căreia lumea pune stăpânire pe eu. Înainte ca orice conştiinţă să deschidă un unghi al vizării, lumea a pus deja stăpânire pe om. Activitatea conştientă este astfel o activitate responsorială, o acţiune care corespunde unei pasivităţi.

Aceste remarci elementare sub formă de memento sunt suficiente pentru a face inteligibilă pasivitatea (dar cine a gândit vreodată că omul ar fi ca atare acţiune pură?), dar nu sunt cu siguranţă de ajuns pentru a da seama dinainte de relaţia liturgică a omului cu Dumnezeu, însă oferă cel puţin un cadru conceptual în care să disociem „fiinţa" şi „actul", chiar dacă liturghia ne obligă în cele din urmă să spargem acest cadru. Două puncte principale se impun atenţiei interpretului.

a) Paragraful precedent indica deja că sarcina cea mai spectaculoasă a interpretării (şi, lucru şi mai important, una din sarcinile ei cele mai presante) este aceea de a disocia două destine, cel al subiectului şi cel al omului care înfruntă

Absolutul. Nu trebuie să demonstrăm aici, această datorie revine istoricului metafizicii, că subiectul este muritor şi poate, cine ştie, deja mort. Liturghia ne demonstrează în orice caz incapacitatea sa de a face faţă lui Dumnezeu fără a se lovi de paradoxurile inexperienţei şi de ambiguitatea experienţei incapabile să-i dea lui Dumnezeu o mărturie demonstrativă. În faţa acestor paradoxuri şi acestor ambiguităţi, nu se impune resemnarea: ele impun, din contră, o reorganizare a problemelor, şi nu suntem cu totul incapabili să o oferim. Nu ne vom mira că subiectul nu poate face Absolutul să intre în câmpul său de experienţă fără ca această intrare să nu ridice perplexităţi de nerisipit: atunci când omul se defineşte (este definit) ca subiect, Absolutul nu poate veni la experienţă decât ca reprezentare a sa, lucru ale cărui consecinţe le sesizăm cu uşurinţă. Respingerea pe care Absolutul o opune liturgic domniei subiectului trebuie atunci să fie măsurată cu grijă; şi, dincolo de înnebunirea conştiinţei, trebuie să vedem aici refuzul oricărei echivalări între fiinţă şi acţiune, în orice fel am gândi acţiunea. Liturghia nu doar dezactivează, ci desface însăşi constituirea subiectivităţii. Or, desfăcând-o, ea ne obligă să gândim că dimensiunea trupească a existenţei oferă poate o mai bună paradigmă pentru a înţelege relaţia faţă către faţă a omului şi a lui Dumnezeu, decât ar putea-o oferi orice hermeneutică a interiorităţii. Liturghia mă constrânge să exist în mod obiectiv înaintea lui Dumnezeu, şi mă constrânge să sesizez în această obiectivitate o punere la dispoziţie. Pătimirea — sau mai exact posibilitatea ei — îşi subordonează acţiunea. Omul nu există în mod fundamental decât potrivit dimensiunii exteriorităţii; potrivit unui antropomorfism care nu trebuie să treacă neobservat, el este „în mâinile lui Dumnezeu". Şi nu e total aberant să afirmăm că obiectivitatea sa este atunci încă şi mai radicală decât cea a trupului său, şi se înrudeşte cu cea a lucrurilor — şi să spunem astfel că el este în mâinile lui Dumnezeu aşa cum lutul (care nu are conştiinţă...) este în mâinile olarului.

b) Dar nu putem purcede la aceste afirmaţii fără a mlădia noţiunea de deschidere. Ea trebuie să fie cu siguranţă reluată, cu atât mai mult cu cât vrea să numească un amonte de in-

terioritate, un prealabil absolut la viața conștiinței. Dar de la o întemeiere a vieții conștiente noi trecem liturgic la punerea ei metodică între paranteze. În fapt lumea nu investește *Dasein*-ul fără ca aceasta să răspundă, în conștiință, la această investire; o primă pasivitate cheamă și subîntinde activitatea conștiinței și, mai larg, toate gesturile în care *Dasein*-ul își face a sa lumea. Dar nu mai este acesta cazul atunci când omul stă în fața lui Dumnezeu și „sufletul" purcede la critica conștiinței. Deschiderea omului față de lume și luarea în posesie a omului de către lume se dovedesc sau se reflectă în mod necesar în viața conștiinței. Or, dacă nu putem nega faptul că deschiderea omului spre Dumnezeu se dovedește și se reflectă și în viața conștiinței (statutul „dovezii" și „reflectării" fiind desigur considerabil modificat), cercul care unește altundeva pătimirea și acțiunea, deschiderea față de celălalt și transcendența spre celălalt, e rupt aici. Pătimirea *poate* îmbrăca forma afectului (și poate deci implica o activitatea conștientă), dar nu *trebuie* să o îmbrace. (Și vom lua cu hotărâre partea lui Hegel împotriva lui Schleiermacher, pentru a nota că aici cunoașterea ocupă o situație de forță pe care nici un „sentiment de dependență absolută"[63] nu ar putea-o ocupa vreodată.) Și acesta e un motiv pentru a sesiza în răbdare [*patience*], ale cărui legături semantice cu pătimirea [*pâtir*] sunt capitale, modul privilegiat și poate de nedepășit temporal, prin care omul intră în relație cu Absolutul. Ipoteza unei răbdări perpetue ne spune în fapt că, în cazul precis și cu siguranță unic al (in)experienței liturgice, pasivitatea nu se integrează în logica vieții afective. Liturgic omul este la dispoziția lui Dumnezeu, Dumnezeu îi este indisponibil (chiar și cele mai înalte experiențe mistice nu vor face ca așteptarea lui Dumnezeu să fie în cele din urmă satisfăcută). Răbdarea, care nu suferă în sfera experienței conștiinței decât timpul care trece, este deci bine calificată pentru a manifesta sensul unei pătimiri care nu întreține nici un raport necesar cu emoțiile și afectele. Aceasta nu impune neapărat ca esențialul să

[63] Se știe, conceptul este introdus de § 4, din *Der christliche Glaube* a lui Schleiermacher.

se petreacă întotdeauna fără ştirea noastră. Dar impune noi precizări. Trebuie să refuzăm ca acţiunea să fie coextensivă cu fiinţa, şi acest refuz nu ridică dificultăţi majore. Dacă liturghia este cea care manifestă propriul omului, atunci trebuie să afirmăm şi că fiinţarea-înaintea-lui-Dumnezeu se defineşte în mod fundamental în termenii unei exteriorităţi mai profunde decât orice interioritate. Faptul că înnebunirea liturgică a conştiinţei şi demolarea liturgică a subiectului sunt tot atâtea experienţe ale conştiinţei rămâne însă o evidenţă. Cum face conştiinţa experienţa inexperienţei sale (cum o „trăieşte")? După care logică poate evita constituirea eu-lui ca subiect? Pentru a răspunde la aceste întrebări, trebuie să răspundem cu privire la însuşi modul potrivit căruia omul are legătură cu fiinţa, şi pe care îl descoperă în mod inevitabil în liturghie. Trebuie să vorbim astfel despre dar.

§ 58. SCENA INIŢIALĂ

Liturghia este o experienţă plurală. Privită formal, ea este o tensiunea între fiinţarea-de-fapt (a eu-lui empiric) şi fiinţarea-de-vocaţie (a eu-lui eshatologic). Privită în situl său istoric concret, potrivit ordinii raţiunilor care o comandă după Paşti, ea confirmă împăcarea omului cu Dumnezeu; omul împăcat ştie că aici nu stă doar în faţa Celui „Preaînalt", „Atotputernic" şi „Înfricoşător", ci în faţa unui Absolut care dă pace şi un legământ; că nu se confruntă cu un „mister înspăimântător şi fascinant"[64], ci cu o bunăvoire. Pe de altă parte, împăcarea, care poartă sensul preeshatologic al existenţei, trimite spre făgăduinţele care îi poartă sensul eshatologic: viitorul absolut exercită deja o stăpânire asupra prezentului, şi nu e lipsit de înţelepciune să spunem că, într-un anume sens,

[64] Această ultimă şi celebră expresie, se ştie, este a lui R. OTTO, *Das Heilige*, München, 1917. Dar este oare vorba aici cu adevărat (sau în „obiectul numinos", sau în „Cel cu totul Altul") de nişte nume divine? Primit în sentiment, acest *mysterium tremendum et fascinosum* există incontestabil în afara conştiinţei care dă mărturie despre el. Dar tot ceea ce există în afara conştiinţei şi provoacă în ea o spaimă sacră aparţine în mod necesar lui Dumnezeu? Trebuie să ni se admită cel puţin faptul că aceasta poate fi şi o proprietate a „pământului".

jocul liturgic mimează astăzi realizarea definitivului. Şi mai este o ultimă dimensiune care nu trebuie să rămână nenumită: chiar atunci când există în orizontul viitorului său absolut, omul împăcat cu Dumnezeu face pomenire aici şi de trecutul său absolut; liturghia nu vorbeşte limbajul eshatologiei fără a-l vorbi şi pe cel al originarului (vom admite că distincţia între acestea două nu este totdeauna simplu de făcut). Ceea ce e vorba să precizăm, şi vom preciza sugerând că liturghia simbolizează în prezent perpetuarea celei dintâi dintre toate pasivităţile, cea care precede oricărui act de a fi: „creaţia".

Un paradox înscris în logica darului trebuie să ne constrângă aici atenţia: pentru că darul (realitatea dată) e lucrul la care dăruitorul renunţă, donaţia (actul de a da) poartă în ea însăşi condiţiile uitării sale. Ceea ce a fost dăruit poate rămâne desigur ca o urmă a dăruirii, şi să dea astfel mărturie despre dăruitor. Se va spune fără îndoială că aşa „trebuie" să stea lucrurile. Şi vom avea probabil dreptate să spunem că adeseori ele şi stau aşa, şi că oamenii ştiu mai mult sau mai puţin să sesizeze şi să respecte legătura fragilă dintre dar şi dăruire/donaţie. Trebuie însă să ne dăm seama de fragilitatea acestei legături. Prin esenţă, şi nu prin accident, darul este expus ingratitudinii. Dăruirea leagă în mod radical darul şi dăruitorul. Dăruirea însă este punctuală; şi când darul rămâne singur, semnificaţia darului — de a fi înainte de toate amintirea unei dăruiri — riscă întotdeauna să se piardă, pentru că darul nu mai este perceput decât ca bunul nostru. În acest sens, ingratitudinea este deopotrivă o eroare de lectură (ea nu-şi dă seama că darul trimite la dăruire) şi o consecinţă a ştergerii dăruitorului în spatele a ceea ce a dăruit. Putem desigur concepe daruri care ajung să facă dăruirea de neuitat, şi care poartă pretutindeni semnătura dăruitorului: ca atunci când ofer o carte cu dedicaţie, sau o operă de artă al cărui autor sunt etc. Într-un asemenea caz, semnificaţia darului se impune în mod obiectiv şi permanent pentru cel care-l primeşte; iar el va fi total responsabil de eventuala sa ingratitudine. Dar chiar şi în acest caz, posibilitatea neliniştitoare rămâne: dăruitorul nu mai exercită nici un drept asupra a ceea ce a dăruit; destinul darului este supus celui care-l primeşte.

Nu ne vom mira deci prea mult atunci când darul prin excelență, cel a ființei, poate trece perfect neobservat, și omul poate trăi și gândi raportul său cu ființa fără să recunoască faptul că el există în virtutea unei dăruiri/donații. O structură a experienței înregistrează în mod global această uitare: lumea. Real diferită de creație (cf. *Note sur le temps*, § 41), lumea trebuie definită — aici — drept negare a faptului că ființa este dar; și, în măsura în care ființarea-în-lume definește logica inițială a existenței, această negare este o decizie luată întotdeauna de către om, un *a priori*. Nu mai mult decât darul care nu încetează să fie un dar chiar și atunci când nu mai trezește în mine amintirea dăruirii, omul nu încetează pentru că se naște în lume să datoreze ceea ce este. Ateismul sau păgânismul, fie că sunt existențiale sau tematizate, nu pot să-l omoare pe Dumnezeu și să dea aseitatea sa lumii. Dar sub forma lor transcendentală sau existențială, ele manifestă în orice caz limpede și distinct faptul că nu putem cunoaște (experiențial și teoretic) ființa ca dar decât purcezând la critica lumii. Datorez eu ceea ce sunt? Forma cea mai limpede pe care o îmbracă aici negarea darului constă în a atribui în parte omului vechile privilegii ale lui *causa sui*. Muncind sau producând, se va spune, mă produc și eu pe mine însumi. Omul e numit creator nu într-un sens derivat sau metaforic. Dimpotrivă, el este creatorul prin excelență. El poartă responsabilitatea propriei sale surveniri. Desigur el nu-și dă existența. Dar contribuie la propria sa geneză: el își dă cu siguranță modurile de a fi potrivit cărora există în mod concret și, cine știe, și pe cele potrivit cărora va exista la modul definitiv. Argumentația e prea bine cunoscută pentru a mai fi nevoie să o dezvoltăm. Liturghia oferă respingerea experiențială tocmai a acestui fapt, pentru că ea se propune drept experiența în care sunt transgresate legile care guvernează constituția lumii, în care lumea și pământul nu se interpun între om și Dumnezeu, în care acțiunea (afirmarea de sine) e absolut subordonată pătimirii (primirii de sine), și în care creația încetează deci de a mai fi anulată. Va fi tentant astfel să spunem despre liturghie că în ordinea sa ea confirmă în același timp darul (donatul) și dăruirea

(donația) sau, dacă vrem, că ea face darul indisociabil de dăruire.

Putem fi prezenți la propria noastră creație? Bunul simț ne impune desigur să răspundem negativ. Pentru ca să fiu prezent la orice este, trebuie să fiu. Și nu pot să fiu, dacă ființa nu mi-a fost dată în prealabil: pot sau trebuie să știu că exist în virtutea unui dar, pot sau trebuie să-l cunosc pe dăruitorul său și să păstrez amintirea dăruirii, dar nu pot să fiu martorul acesteia. Pentru ca darul să trimită în mod limpede la această dăruire, nu pare necesar să ne fie acordată o experiență a dăruirii. Cel care se roagă nu vine la ființă în „actul" în care se roagă. Aceste aparente truisme, ontice și logice, nu pot masca totuși faptul că, în cazul care ne preocupă, darul nu e nimic pe care l-am poseda așa cum posedăm ceva (doar metaforic noi „avem ființă"), și că trecutul absolut de care e vorba nu este cel al unei origini revolute, ci domnește în fapt asupra prezentului. Vocabularul darului și vocabularul corolar al împroprierii ne pot înșela aici sugerând ideea unei dăruiri respinse și a unui dar care postexistă dăruirii, despre care ne îngăduie doar să facem pomenire. Uitarea dăruirii este posibilă și atunci când este vorba de darul ființei ca și în cazul oricărui dar. Dar ce se uită aici mai precis? Nimic altceva decât acest fapt care face ca acest dar să fie aparte de toate celelalte: și anume că *frontiera între ființă și neființă trece în fapt prin prezentul nostru, și că nu putem să stăm în fața lui Dumnezeu fără a mărturisi că El își perpetuează și azi bunăvoința sa donatoare*[65].

Astfel vom vorbi de o „scenă inițială" pentru a descrie conținutul experiențial propriu liturghiei și recursul la origi-

[65] Nu ne repliem totuși pe pozițiile lui Schleiermacher. „Scena inițială" nu se lasă înțeleasă în primul rând ca emergență a unui sentiment de creaturalitate. Și aici e vorba de cunoaștere și de punerea în lucrare a acestei cunoașteri. Nimic nu interzice aprioric ca ființa creată să se poată recunoaște ca atare în sfera *Gefühl*-ului. Nimic nu interzice ca la întrebarea puțin angoasată care deschide metafizica: „De ce există ceea ce există și nu mai degrabă nimic?", conștiința afectivă răspunde făcând apel la o experiență actuală a ființei sale create. Dar acest răspuns al afectului nu instaurează o cunoaștere pentru care să nu fie decât ratificarea existențială. Mărturisirea darului care lasă să fie e o sursă de bucurie, purul recurs la sentiment ar fi de asemenea sursă de bucurie: dar această bucurie ar putea foarte bine să nu fie decât fericirea de a „depinde în mod absolut" de „pământ"...

nar pe care îl impune ea. Cel care se roagă nu pomeneşte doar o generozitate divină care l-ar fi făcut să fie, dar care l-ar fi repus astfel la dispoziţia lui însuşi şi a libertăţii sale: pasivitatea (in)experienţei liturgice îl face în fapt prezent originii sale. Fără îndoială noi nu putem gândi dăruirea fără a gândi realitatea darului — în speţă, fără a recunoaşte că darul care face să fie ne autorizează cu adevărat să fim, ne înzestrează cu o „natură", ne dă un viitor temporal. Liturghia ne impune să sesizăm însă faptul că realitatea darului este indisociabil legată de actualitatea dăruirii. Pentru cel care se roagă, darul nu este urma dăruirii, livrată ca atare interpretărilor noastre şi posibilelor noastre contrasensuri, şi eventual capabilă să ne sileaască să recunoaştem dăruirea. Dăruirea nu este aici semnificată, ci re-prezentată. Şi ea ne revelează astfel ceva mai precis decât am fi putut-o spune mai înainte faptul că la origine nu se află afirmarea de sine, ci primirea de sine, şi că aceasta din urmă nu încetează să o pună sub semnul întrebării pe cea dintâi. Astfel înţeleasă, „scena iniţială" nu bântuie liturghia ca un trecut de care nu reuşim să ne desprindem şi care ne-ar obseda spre nefericirea noastră. Din contră, în faţa angoasei suscitate de ameninţările pe care neantul le face să apese asupra fiinţei, ea ne aminteşte că atotputernicia divină nu-l pune pe om în primejdie, ci îl face viu. Şi astfel ea deţine motivele permanente ale unei gratitudini şi ale unei bucurii. Trebuie să şi consimţim însă la a exista prin harul unei dăruiri. Vom vedea că acest fapt ridică importante probleme.

§ 59. ABNEGAŢIA

O întrebare le subîntinde aici pe toate celelalte: cea a statutului negaţiei. Înnebunind conştiinţa, sau luându-i subiectului poziţia pe care o ocupă în organizarea modernă a cunoaşterii, liturghia nu dezaprobă doar nişte teorii, ci operează o reală violenţă asupra fiinţării a cărei „conştiinţă" sau „subiect" apar de acum incapabile să-şi poarte destinul. Această violenţă este fără îndoială axiomatic benefică, dacă

vrem să sesizăm un acces spre ceea ce are omul mai propriu. Ea nu încetează totuşi să fie o violenţă, şi să lovească frontal, în numele fiinţării-din-vocaţie, sau a fiinţării-din-dar, realitatea rezistentă a fiinţării-de-fapt. Evident, această lovire era atotprezentă de îndată ce liturghia a fost tematizată ca supradeterminare a fiinţării-în-lume. Aici însă ea dobândeşte trăsături ceva mai neliniştitoare. Supradeterminarea sau subversiunea facticităţii se ofereau în fapt interpretării ca operă a omului şi, în mod paradigmatic, ca o asceză, ca o ruptură deliberată a ordinii active a experienţei. Cel care neagă legile impuse de lume şi de pământ deschizând ne-locul liturghiei afirmă o cunoaştere, şi afirmă deopotrivă un proiect. Or aici suntem confruntaţi cu o interogaţie cu totul diferită, şi care scoate un sunet destul de străin. În noaptea inexperienţei liturgice, în înnebunirea conştiinţei, sau în „scena iniţială" care reprezintă dăruirea care face să fie, omul încetează în fapt să răspundă de el însuşi, şi după toate aparenţele nu întrupează decât figuri sărăcite ale existenţei. Dezactivarea e radicalizată în pasivitatea celui care există mai întâi ca obiect al grijii altuia. Condiţia de ne-loc e radicalizată de dubla distanţă care privează de măsurile istorice ale experienţei fără a oferi desfătarea bunurilor eshatologice. Şi bucuria suscitată de dar nu este posibilă decât pentru cel care îi acceptă gramatica elementară, şi trăieşte dintr-o dăruire care îi interzice să fie deţinătorul lui însuşi. Omul nu se poate întemeia pe sine însuşi. El nu poate exista în mod primordial la modul substanţei şi verifica definiţia pe care Boeţiu o dă „persoanei"[66]. Şi nu ne vom grăbi să spunem că e uşor să nu te rezemi decât pe Absolut.

Pentru a desemna acordul dat de om unor astfel de violenţe, vom vorbi deci de *abnegaţie*, şi vom detecta în aceasta mai multe momente.

a) În primul rând, abnegaţia reprezintă în conştiinţă ratificarea inexperienţei sale. Inexperienţa liturgică, s-a spus, provoacă o dublă frustrare: pentru că refuză plăcerile tulburi —

[66] *Contra Eutychen et Nestorium* III, 4: „naturae rationabilis individua substantia".

dar incontestabile — pe care le oferă familiaritatea „pământeană" a sacrului, şi pentru că refuză orice desfătare anticipată de proximitatea definitivă a lui Dumnezeu. Raţionalitatea şi coerenţa acestor refuzuri nu trebuie să ne scape, şi, atunci când inexperienţa contrazice brutal cunoaşterea noastră despre Dumnezeul manifest, teoria nu are nici o dificultate în a sesiza aici raţiunile şi coerenţa proprii experienţei preeshatologice, percepută ca un interval între provizoriu şi definitiv. Abnegaţia nu ştie mai multe (şi nu e desigur necesar ca ea să poată articula astfel ceea ce ştie). Dar ea ştie, în schimb, cum poate fi trăită această dublă frustrare, nu doar în modul unei sfâşieri, ci şi, poate, mai întâi, în acela al unei împăcări. Renunţând — definitiv — la a locui pământul, şi renunţând — provizoriu — la a-L vedea pe Dumnezeu, abnegaţia se poate împăca fără teroare cu inexperienţa. Ea îi cunoaşte ponderea negaţiei. Dar acceptă că negaţia domină astăzi asupra confruntării omului cu Dumnezeu, şi că omul poate supravieţui acestei negaţii pentru că negaţia nu neagă proximitatea şi condescendenţa lui Dumnezeu. În aceeaşi măsură, ea acceptă deci că limitele conştiinţei nu sunt cele ale relaţiei preeshatologice a omului cu Absolutul.

b) Trebuie atunci să înţelegem abnegaţia ca o punere la dispoziţie radicală, şi ca sancţiune a demolării liturgice a „subiectului". Oricare ar fi istoria subiectului şi capitolul pe care ea îl reprezintă în istoria metafizicii, un punct nu suferă contestare: acest capitol dă mărturie de o posibilitate permanentă, pe care trebuie poate să o înţelegem ca pe o ispită permanentă; identificarea omului cu subiectul nu este un hazard imputabil doar teoriilor, ci este înscris în logica raportului omului cu sine însuşi. Pentru că doctorii în filozofie nu sunt singurii autorizaţi să facă dovadă de abnegaţie, celui ce se pune în poziţia de a nu exista la modul subiectului nu i se cere în mod evident să ştie şi mizele teoretice ale gestului său. Dar pentru că acest gest poate fi gândit, doctorii în filozofie nu trebuie să întârzie în sesizarea importanţei acestuia. Abnegaţia acceptă deci faptul că, atunci când omul stă în faţa lui liturgic, Absolutul îi ia acestuia dreptul de a întrupa figurile umanităţii lui pe care i le-a dat modernitatea. (Inten-

ția noastră, e necesar să o spunem, nu vizează aici revendicarea de la o „postmodernitate" al cărei concept, dacă există, ne rămâne enigmatic...) Şi acceptând violența pe care Absolutul o impune astfel omului, abnegația constituie şi o violență pe care omul şi-o impune lui însuşi. Negația este fără îndoială destinată unei afirmații, ea se include într-o afirmație, un mod de a fi în care omul disponibil față de Dumnezeu se apropie mult mai mult de ceea ce are el cel mai propriu decât ar putea-o face subiectul: de aceea, liturghia nu-l face pe om să se prăbuşească în nonsens. Negația însă trebuie să fie asumată astfel ca negație: e lucrul de care abnegația se dovedeşte capabilă atunci când forțează eul să nu existe decât ca obiect al unei condescendențe divine ale cărei măsuri conştiința nu le deține sau — ceea ce înseamnă acelaşi lucru — să nu fie decât deschiderea sa spre Dumnezeu.

c) Trebuie atunci să vorbim despre voință. Nu ne vom îndoi de faptul că acela care se roagă vrea să se roage, că liturghia se naşte dintr-o cunoaştere care solicită o libertate, şi că ordinea ei este şi cea a unui proiect. Paradoxul vrea însă ca voința să dea acces la liturghie, ca ea să fie chiar atotprezentă aici (sub forma intenției care dictează atenția acordată Absolutului, sau aşteptarea trecerii lui), dar că această voință se lipseşte pe ea însăşi de orice priză asupra Absolutului. Abnegația nu vrea sfârşitul voinței, pentru că astfel ea s-ar cufunda în incoerență. Ea este însă exemplară pentru o voință total supusă voinței celuilalt, şi care nu deschide spațiul liturghiei decât ca spațiu viu. Voința face să fie (şi acest lucru e valabil dacă-mi fac voia mea proprie ca şi cum fac voința altuia, şi după caz voința lui Dumnezeu): ea nu este mai întâi voință de voință, ci voință de a face. Abnegația, în schimb, nu face să fie nimic. Ea nu afirmă nimic. Îl menține pe om la dispoziția lui Dumnezeu pe care-l ştie binevoitor, fără a pretinde ca această bunăvoință să-i fie dovedită acum în elementul experienței şi dându-şi consimțământul la jocul negației care loveşte acum experiența. Ea lasă să fie. Şi refuză să exercite vreo putere asupra a ceea lasă să fie.

§ 60. VOINȚA DE NEPUTINȚĂ

Cu privire la natura voinței este inevitabilă o scurtă dezbatere cu filozoful la care se împlinește într-o claritate orbitoare tot ceea ce se urzește în gândirile pentru care omul este mai întâi un animal voitor — Nietzsche. Sub cifrul conceptual al „voinței de putere", Nietzsche nu vrea să propună nimic altceva decât o punere în lumină a oricărei voințe. Voința de putere nu este o voință printre celelalte, coexistând, de exemplu, cu voința de a face binele sau cu aceea de a ajunge la adevăr. Ea este voința ca atare, independent de obiectivele pe care i le desemnăm, e voința al cărei secret nu-l putem ignora fără a ignora cine suntem (ce este „viața") și care este sensul ființei. Voința vrea cutare sau cutare lucru. Ea își dă obiecte. Ea este un raport cu lumea în care își desemnează scopuri. Dar, mai mult încă, ea este esența acestui raport, și însăși esența sinelui. Voința este ipseitatea. Este substanța, subiacentul care guvernează gramatica existenței. Și ceea ce vrea ea într-adevăr, sub diversitatea scopurilor ei, nu este nimic altceva decât „puterea", afirmarea tot mai vie de sine, faptul de a fi mereu mai mult. Puterea, așa cum o înțelege Nietzsche, în ciuda cutării sau cutării expresii nefericite pe care o poate primi teoria, nu este violența spectaculoasă, nici exercitarea unei puteri sau a unei forțe. Ea își are desigur lucrarea ei principală: crearea de valori. N-are însă domeniu privilegiat (și nu există deci nici un domeniu pe care să-l abandoneze altor jurisdicții). E „pur și simplu" primul și ultimul cuvânt al vieții — „caracterul fundamental al ființării", spune comentariul lui Heidegger[67]. Voința de putere este astfel constanta față de care orice altă facultate, rațiunea în primul rând, nu este decât o variabilă. Voința de putere este puterea voinței, în slujba unei afirmări de sine care nu cunoaște limite.

Se impune un corolar. Voința de putere este esențială. Esențialul însă e ceea ce omul poate și nega. Și împotriva imperiului voinței de putere se poate ridica atunci o „voință

[67] Cf. *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, 2 vol., *e.g.*, I, p. 26.

de neputință" care constituie, dacă e să luăm în serios coerența textului nietzscheean, o sinucidere metafizică în bună formă, al cărei exemplu desăvârșit l-ar oferi (pentru „popor"...) experiența creștină. Voința de neputință — supunerea la valorile așa cum sunt ele și incapacitatea de a voi noi valori, resentimentul negator al posibilelor care li se oferă omului, refuzul de a fi autorii noștri înșine — neagă ritmul originar al vieții, și negația ei nu are tăria nici unei afirmații reale. Ea nu este o non-voință — ci nimicul pe care-l vrea. Vrea moartea omului, moartea vieții, și nu le va învia. Făgăduiește o altă lume, și nu dă decât o lume de dincolo. Lucrarea ei este deci indisociabil legată de cea a nihilismului.

Provocarea teoretică nu poate rămâne fără răspuns, și răspunsul trece printr-o întrebare. Între voința de putere și resentimentul care conduce la negația nihilistă, suntem constrânși oare să alegem la modul unei alternative? Nietzsche nu cunoaște nimic dincolo de voința de putere (acesta ar fi dincolo de ființă). Ea este ceea ce rămâne și e singura care poate să rămână. Orice voință care pretinde că scapă logicii sale a vieții nu poate decât să se prăbușească într-o logică a morții. Ea singură va putea supraviețui trecerii „celui mai neliniștitor dintre toți oaspeții" care „bate la ușă"[68] în ultimii ani ai activității filozofului Nietzsche, înfigându-și rădăcinile în întreg trecutul intelectual și religios al Occidentului. Între axiomatica care ghidează textul nietzschean și cea care ghidează interpretarea liturghiei, contradicția este fără îndoială mult prea fundamentală pentru ca o respingere în formă a aceleia de către aceasta să nu rişte platitudinea sau naivitatea. Nu putem gândi până la capăt voința de putere fără a gândi până la capăt și ceea ce înseamnă „moartea lui Dumnezeu", „veșnica întoarcere a identicului", „supraomul" și „dreptatea". Și în fața contrazicerii celei mai consistente pe care discursul creștin și experiența creștină le-au primit vreodată, nu vom putea admite în mod evident nimic din cunoașterea pe care se întemeiază liturghia: ar trebui să lăsăm această cunoaștere să-și desfășoare toate pretențiile sale la adevăr, ceea ce nu

[68] *KGW* (Colli-Montinari editio major) VIII/1, p. 123.

constituie intenția prezentelor analize. Ne vom permite însă o remarcă parțială, pentru a contesta faptul că voința de putere ar întreține în fapt cu nihilismul un raport de antagonism absolut. Ce vrea de fapt voința de putere? Vrea triumful vieții, este viața care se afirmă și se vrea pe ea însăși — și împotriva obiecțiilor evidente ale morții acest triumf este garantat de teoria veșnicei întoarceri a identicului. Nu putem să nu notăm însă că acest triumf este costisitor din punct de vedere teoretic, pentru că voința de putere anihilează aici în fapt tot ceea ce nu cade sub stăpânirea sa. Dumnezeu, valorile, adevărul: toate acestea pot pieri sub loviturile nihilismului, pentru că nimic din toate acestea nu este esențial — dar stabilind că nimic din toate acestea nu este esențial, și că voința de putere este singurul fundament, tot sub loviturile voinței de putere pier și acestea... Nietzsche anunța două secole de întuneric sau de „deșert"[69], ne rămâne așadar să avem răbdare pentru încă unul din aceste două secole, și doar voința de putere ar trebui să permită ca această răbdare să fie fructuoasă. Dar reducerea umanului la voința de putere este oare cu totul liberă ea însăși de conivențe cu nihilismul? Voința de putere se definește desigur ca pură afirmație; și din acest motiv, pentru că e putere de „viață", ea este ultimul secret al ființei și al devenirii, și nu dă socoteală nici unei alte instanțe, astfel că totul se poate prăbuși, cu excepția ei. Se impune însă un fapt: lucrurile stau astfel pentru că ea i-a refuzat omului dreptul de a fi în adevăr orice altceva decât este ea. Voința de putere se poate impune ca unic recurs în fața nihilismului numai pentru că ea însăși a anulat orice alt recurs, și în deosebi orice alt mod de a voi.

Nu trebuie să nu sesizăm mai cu seamă adevărata poziție de forță — teoretică și experiențială — care ajunge să ocupe voința de putere. Menționea puterii nu trebuie să ne înspăimânte. Voința de putere nu este o voință de război și de brutalitate. Ea este un consimțământ dat vieții și ei înșăși, un consimțământ al omului față de natura sa. Și acest lucru trebuie să ne spună că e vorba aici de o voință pentru care toate

[69] *KGW* VIII/2, p. 299.

proiectele, cele mai mărunte ca şi cele mai măreţe, sunt în ultimă instanţă proiecte despre sine însăşi. Operele obiective ale voinţei de putere sunt secundare: opera ei adevărată este naşterea perpetuă a omului de către om, şi, după caz (pentru că „omul" nu atestă decât imperfect domeniul voinţei de putere), a omului de către om. Voinţa de putere este o voinţă de a fi şi o putere de a fi; şi cele două coincid pentru că ea (nu) vrea (decât) ceea ce „vrea" viaţa însăşi: să meargă mai departe, să se afirme, să crească. Fără îndoială în acest punct raţiunile abnegaţiei se fac auzite în faţa lui Nietzsche. Aici ca şi acolo, e vorba în fapt de viitorul omului. Termenii problemei sunt fără îndoială total distincţi: liturgic e vorba de un viitor absolut şi de modurile aşteptării lui, de *eschaton*, iar doctrina eternei întoarceri semnalează la Nietzsche excluderea oricărei eshatologii. Dar aici ca şi acolo, într-un timp linear şi istoric ca şi în timpul ciclic, omul este cel care defineşte ceea ce nu este încă: el este ceea ce trebuie să fie „depăşit" (Nietzsche), sau ceea ce îşi aşteaptă încă desăvârşirea. Poate fi deci omul autorul propriei sale deveniri? Sau ar trebui să gândim această devenire în ordinea darului? Instalată în voinţa de putere, umanitatea omului nu este la Nietzsche decât facultatea autotranscenderii, a lui a-fi-mai-mult pe care omul însuşi o conferă omului. (Şi nu ne vom îndoi de altfel că Nietzsche gândeşte astfel o dimensiune extrem de reală a voinţei, adică destinul său *mundan*.) Iar abnegaţia nu poate apărea atunci decât drept contrasensul celui care refuză să-şi dea viitorul său, şi care alege moartea pe socoteala vieţii. Dar aparenţele înşeală, şi îl vor înşela pe Nietzsche însuşi. Omul împăcat este cu siguranţă cel care refuză să prezideze propriul său viitor (ceea ce nu-i anulează de loc responsabilitatea actelor sale), ca şi să prezideze prezentul său. Contextul liturgic în care acest refuz se dezvăluie exemplar spune însă care afirmaţii îi sunt subiacente. Fiindcă abnegaţia vrea mai mult decât vrea voinţa de putere. Ea nu face să fie, ea lasă să fie. Dar lăsând să fie, ea se pune la mila unui Dumnezeu care e legat de ea prin făgăduinţe, şi care făgăduieşte mai mult decât realitatea imanentă a „vieţii". Ea este martorul şi indiciul unei indiscutabile neputinţe: omul nu se

poate împăca cu Dumnezeu, şi nu-şi poate da viitorul absolut. Această neputinţă exercită însă o forţă critică în raport cu ambiţiile voinţei de putere. În stare să verifice darul deja făcut al împăcării, abnegaţia ştie să verifice şi faptul că până şi dincoace de moarte omul poate face mai mult decât „să trăiască"; ea este astfel abilitată să se reazeme pe angajamentele care leagă Absolutul de la Paşti, şi să facă inteligibil un viitor pe care voinţa de putere nu-l poate pur şi simplu proiecta şi gândi. Abnegaţia este o aşteptare eshatologică, ea ştie că problema unui viitor al omului este o adevărată problemă, ea cunoaşte logica *eschaton*-ului, şi aceasta îi permite să facă mai mult decât doar să-l contrazică pe Nietzsche, şi să-i răspundă cu adevărat. Atunci va trebui să lăsăm să se desfăşoare implicaţiile acestui răspuns. O vom face introducând în discuţie un concept: vom vorbi deci de *deposedare*, de *dezîmpropriere*, sau de *kenoză*. Accede oare omul la ceea ce îi este cel mai propriu pierzând (preeshatologic) ceea ce îi este (nativ) cel mai propriu? Aceasta trebuie să determinăm acum.

D

Jaloane pentru o tratare kenotică a problemei omului

Înainte de a relua elucidarea realităților penultime, ne vom întreba mai întâi, din nou, cu privire la condițiile inițiale ale experienței.

§ 61. Ființare-în-lume și împropriere

Pentru că o negație (*dezîmproprierea*) rămâne de neînțeles câtă vreme nu este înțeles ceea ce aceasta neagă, nu ne putem dispensa de o scurtă interpretare a împroprierii, pentru a detecta aici o trăsătură elementară a ființării-în-lume înțeleasă în dimensiunile ei cele mai largi. Lumea, s-a spus, se oferă experienței sub două chipuri antagoniste, dar corelative. Dacă e să urmăm faimoasa *Sein und Zeit* a lui Heidegger, eu nu mă nasc aici ca într-o patrie; nu sunt aici în mod originar acasă; și chiar dacă nu vin de altundeva, sunt destinat să locuiesc aici ca într-un pământ străin. Iar dacă e să urmăm textele mai târzii ale filozofului, acesta ni se poate prezenta drept pământul strămoșesc, solul roditor, sălașul în care locul meu mi-a fost pregătit din vremuri imemoriale. Dialectica „pământului" și a „lumii" nu poate însă masca, aici ca și

acolo, faptul că totuşi condiţia mea existenţială este cea de apatrid sau cea de autohton; eul nu poate fi prezent în lume fără a exista aici la modul împroprierii, pe două nivele principale. a) Mai întâi lumea nu este pentru noi doar apariţie şi spectacol, un simplu non-eu manifestat unui eu. Ea poate să ne răpească, să ne suscite contemplaţie şi interes teoretic. Dar ni se dă şi sub forma lucrurilor care solicită, dincolo de privirea ce le ia în consideraţie, mâna care să le mângâie şi poate şi să le prindă, să le folosească, să le transforme — să le facă ale sale. Faptul de a avea, proprietatea, în sensul cel mai comun al cuvântului, se naşte ca luare în posesie, şi constituie un mod de a fi nativ, pe care n-am putea să nu-l gândim fără păgubire. Acestea fie spuse aici spre aducere-aminte. b) Mai e însă ceva. În raportul omului cu fiinţările care populează lumea sa se joacă în fapt o cu totul altă împropriere decât sechestrarea a ceva sau altceva, şi pe care trebuie să o concepem drept constituire a unei „lumii proprii", sau drept locuire. Pentru că omul nu este definit de prezenţa sa într-un loc mai degrabă decât într-un altul (pentru că este esenţial ca noi să fim în lume, şi accidental să ne găsim la Cambridge sau la Paris), atunci când el ia în posesie un loc pentru a-şi face acolo locuinţa sa, el ia de fapt în posesie lumea însăşi, locuieşte lumea însăşi. Lumea, trebuie să amintim încă o dată, nu este o fiinţare, şi n-ar putea să fie nimic pe care noi să-l posedăm aşa cum posedăm lucrul. Ea devine însă lumea „mea", într-un sens care nu este aproximativ, prin intermediul raportului pe care-l întreţinem cu lucrurile. Animalul nu locuieşte lumea: el locuieşte teritoriul său. Privilegiul omului în schimb e acela de a nu avea cu adevărat teritoriu. Desigur, ici sau colo el face din lume lumea sa construindu-şi casele sau măsurând pământul. Dar nu vom înţelege niciodată ceea ce face dacă nu observăm că particularitatea — această casă, acest pământ — trimite la o universalitate, şi că atunci când locuim locurile care ne sunt date sau pe care ni le dăm, ne împropriem mereu lumea însăşi, lumea comună tuturor oamenilor. Şi acestea fie spuse aici spre aducere-aminte.

§ 62. MOARTE ŞI DEZÎMPROPRIERE

Putem evita atunci obiecţia majoră care se naşte din legătura cu neputinţă de frânt dintre fiinţarea-în-lume şi fiinţarea-spre-moarte. Nu mai avem nici un motiv să ne îndoim de faptul că împroprierea e o trăsătură esenţială a prezenţei noastre în lume. Încă înainte de a deveni o problemă de economie politică, proprietatea e o realitate existenţială, mai vastă decât va fi vreodată orice drept la posesie garantat de un cod. Dar când în dezbatere intervine moartea, întâlnim atunci limita absolută a oricărei împroprieri: nu numai, ceea ce este perfect banal (şi nu impune să recurgem la serviciile filozofului pentru a o pune în lumină), dovada că lumea şi lucrurile, care ne sunt disponibile în ea nu ni le vom face niciodată ale noastre decât la modul amânării, ci mai cu seamă dovada că non-posesiunea atinge şi raportul omului cu sine însuşi — ceea ce este mai puţin banal. Omul poate deci înfrunta moartea ca pe singura eshatologie, o poate înfrunta însă şi încredinţându-se făgăduinţelor rostite la Paşti (sau bazându-se pe alte motive de a spera), şi diferenţa nu este mică. Dar într-un caz ca şi în celălalt, moartea se prezintă interpretării drept ceea ce poate fi numit „al meu" fără precauţii extreme. Demnitatea lui *ars moriendi* nu este fără îndoială de contestat; şi dacă a muri se învaţă, atunci va fi legitim să vorbim de moartea „mea", se va putea spune că o voi trăi, şi, cine ştie, că ea îmi va oferi şansa ultimă a unui act de a fi om, ocazia poate a unui act suprem de a fi om (L. Boros, K. Rahner)[70]. Vechile seducţii ale artei de a muri, şi reluările ei recente, nu pot masca însă precaritatea strategiilor de împropriere pe care le pune în lucrare. Omul nu înfruntă în mod necesar moartea sa ca pe o judecată de apoi a fiinţei de către neant. În schimb, el o înfruntă în mod necesar ca pe judecata de apoi a oricărei afirmări de sine şi a oricărei apartenenţe la sine. Am vrea să ne trăim moartea, şi să

[70] L. BOROS, *Mysterium Mortis, der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten (4), 1964; K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes* (Quaestiones disputatae 2), Freiburg-Basel-Viena, 1958. De asemenea: J.B. LOTZ, *Tod als Vollendung*, Frankfurt, 1976.

sesizăm poate în ea, în spatele ultimului dintre faptele empirice, posibilitatea noastră ultimă. Dar dacă este evident că pot să dau un sens morții mele sau, mai mult, să hotărăsc să mor (chiar dacă, într-un mod cât se poate de evident, nu sunt constrâns la o astfel de dare de sens, și chiar dacă împrejurările morții mele pot foarte bine să o interzică, pentru că nu toți au timp să-și trăiască moartea lor...), de aici nu decurge desigur că afirmarea de sine face aici negația secundară, și că moartea ar fi în cele din urmă „a mea" pentru că mi-aș exercita încă și aici o ultimă putere de împropriere. Arta de a muri ține deci la o deposedare care excedează orice strategie de dominație; și nu-și poate pune în valoare drepturile decât mărturisind în același timp că moartea rămâne în lume figura cea mai limpede a ceea ce nu poate fi stăpânit: nici unui om nu-i poate promite că-și va trăi moartea *sa* (cf. *Note sur le temps*, § 24) — iar cine dorește să-și trăiască moartea sa se amăgește de fapt dacă nu cunoaște restricțiile apriorice care apasă asupra acestei dorințe.

§ 63. DINCOACE DE ÎMPROPRIERE

Se impune atunci o întrebare. Logicile împroprierii nu ne-ar masca oare un fapt mai primar decât ele? Sechestrul omului asupra ființării și constituirea unei „lumi proprii" vor trebui gândite întotdeauna fără întârziere, și cu titlul de structuri fundamentale ale experienței. Ne alegem poate reședințele, dar nu alegem să fim în lume cei care locuiesc lumea. Nu ne împropriem totul, dar nu putem fi fără a participa la jocul luării în posesie: participarea noastră la acest joc nu este un drept pe care l-am avea, ci o constrângere transcendentală care ni se impune. Legătura cu neputință de frânt care unește ființarea-în-lume și ființarea-spre-moarte sugerează însă că acest joc poate fi obiectul unui contrasens dacă nu sesizăm aici în mod exact identitatea celui care se joacă aici; și despre condiția lui acesta ne învață că este cea de *sărac*. Fiindcă moartea mea nu este ceea ce mă va deposeda, ci ceea ce mă deposedează acum. Ea nu este doar limita abso-

lută a oricărei prezențe în lume: ea dictează și condiția dominantă a acestei prezențe. Iar sub cifrul conceptual al sărăciei ni se cere deci să numim amenințarea pe care aceasta o face să apese asupra a tot ceea ce „avem" sau încercăm să avem, și condamnarea pe care o aduce în ultimă instanță asupra oricărei puneri în paranteză acestei amenințări. Un sens propriu-zis ontologic se substituie astfel semnificațiilor economice asociate în mod obișnuit sărăciei. Definită de obicei în termenii unei penurii care nu afectează umanitatea omului, care lasă absolut intact ceea ce el este, sărăcia ne apare aici ca o stare de lipsă radicală. Negândită în aproape întreaga istorie a filozofiei, ea vine aici să-și primească rangul printre faptele primordiale. Fără îndoială că în clipa morții, sau în cea a nașterii, omul ne apare *doar* sub trăsăturile celui lipsit, ale celui căruia îi este negat orice drept de posesie, sau ale celui care nu și-a împropriat încă nimic. Aceste trăsături trebuie descifrate însă, ca în filigran, în orice experiență pe care eul o face cu privire la sine însuși și la raportul său cu lumea: fiindcă am răstălmăci spontaneitățile care prezidează împroprierea, dacă nu le-am permite să manifeste non-posesiunea la care răspund ele și al căror discernământ e singurul care ne permite să accedem la adevăratul lor sens și la adevărata lor problemă.

Și aici problema este cu siguranță cea a unei ambiguități inserate în însăși urzeala ființării-de-fapt. Fie că vorbim despre locul omului în termeni de „lume", fie în termeni de „pământ", moartea va adumbri întotdeauna prezentul în care omul locuiește lumea sau pământul pentru a aduce aminte fragilitatea („deșertăciunea" ultimă) a oricărei împroprieri. Non-posesiunea are primul și ultimul cuvânt. Și atunci în sechestrare sau în constituirea unei „lumi proprii", în orice locuire și în orice proprietate, vom putea întotdeauna sesiza un chip al divertismentului. Nimic, dacă nu o trăsătură nativă și cu neputință de uitat a prezenței noastre față de lucruri și de noi înșine, nu creează însă aici divertismentul, sau cel puțin riscul său, iar acest lucru n-ar trebui să ne surprindă. Solidaritatea între ființarea-în-lume și ființarea-spre-moarte impune victoria finală a dezîmproprierii asupra împroprierii,

Biblioteca Centrală Universitară TIMIȘOARA "EUGEN TODORAN"

dar destinul care impune muritorului să nu fie în lume decât locuind lumea şi făcând-o a sa nu este repus în cauză. Regimul final al despuierii nu neagă nici realitatea prezentă a posesiunii, nici caracterul nativ al luării în posesie. Ironia care ştie destinul oricărei împroprieri e fără îndoială cerută celui care pretinde să ia parte la jocul împroprierii. Dar el nu poate să nu ia parte la el. Transcendentalul este deci lovit de ambiguitate. — Dar acest lucru nu sugerează că această ambiguitate nu poate fi suprimată: critica împroprierii e teoretică, dar ea poate să-şi aibă şi trăsăturile sale concrete.

§ 64. ASCEZĂ ŞI DEPOSEDARE

Vom vorbi deci de sărăcia de bunăvoie, şi de ceea ce dă ea spre a fi gândit. Aşa cum omul, s-a spus, este singurul animal capabil să privegheze, tot astfel nu ne putem îndoi că el este singurul capabil să conteste participarea sa la jocul împroprierii. Desigur, el nu este singurul animal care participă la acest joc: câinii şi picile iau şi ei parte la el, ca şi alte fiinţe care ştiu să ia în posesiune teritoriul lor (în lipsa unei lumi, în sens strict) şi să-şi facă ale lor locurile şi lucrurile. Nu vom aştepta, în schimb, de la câine şi de la pisică să refuze să posede, chiar dacă ne putem aştepta de la ei la comportamente de dăruire exemplare faţă de puii lor. Câinele şi pisica nu se vor despuia niciodată de nimic, şi nu vor suporta niciodată decât penuriile impuse de instinct (chiar dacă absenţa stăpânului poate să-i ia câinelui, şi mult mai rar, pisicii pofta de mâncare); nimic nu le poate conduce să o facă; şi pentru că nu trăiesc acum în orizontul morţii lor, trebuie spus poate că ele ştiu să posede mai bine şi mai sigur decât omul: pe de-o parte, nimic nu pune în fapt sub semnul întrebării aici aptitudinile lor faţă de proprietatea de care se bucură şi, pe de altă parte, ele n-ar putea exercita vreo subversiune oarecare asupra condiţiilor native ale raportului lor cu lucrurile. Dar omul poate exercita o astfel de subversiune; şi dacă este paradoxal să afirmăm că el îşi declină mai precis identitatea atunci când se vrea sărac decât atunci când se foloseşte de

drepturile sale de proprietate, faptul nu încetează să fie total adevărat. Aceste drepturi există, desigur, şi exerciţiul benign de al filozofiei economice ce constă în a le întemeia — şi, dacă vrem să i ne dedicăm în mod serios, el constă în a le întemeia în însăşi fiinţa omului — nu este cu totul zadarnic. Ele se şterg însă în faţa dreptului straniu de la care se reclamă cel care nu se mulţumeşte să primească cu ironie legăturile dintre „a fi" şi „a avea", ci încearcă să descalifice aceste legături, sau cel puţin să le marginalizeze. Desigur, nici o instanţă nu ne va constrânge vreodată să voim sărăcia, în sensul realităţii ei economice. Lucrarea de deposedare pe care moartea noastră o săvârşeşte acum asupra noastră face să apese o bănuială asupra oricărei împroprieri (voinţa de posesiune n-ar trăda oare un refuz de a muri sau o uitare a morţii?), dar nu ne impune să abandonăm pur şi simplu, în măsura în care acest lucru ar fi cu putinţă, logicile împroprierii. Coerenţa speculativă a sărăciei de bunăvoie şi forţa de demonstraţie de care aceasta e capabilă, nu trebuie să ne scape însă. În orice caz, dacă e singurul care are o lume, omul e singurul care-şi poate şi submina situaţia pe care o ocupă în mod nativ în această lume. Această subversiune e o violenţă, iar această violenţă este o asceză, lucrarea unui plan care contrazice orice spontaneitate. Miza e în orice caz primordială. Cine vrea sărăcia (şi despre care bănuim, desigur, că îşi va reduce raportul cu împroprierea, dar nu îl va anula niciodată) nu vrea în fapt nimic altceva decât să acceadă la adevărul fiinţei sale şi să existe potrivit acestui adevăr. Noi toţi putem şti că suntem, în termeni de ontologie fundamentală, nişte săraci: e de ajuns pentru aceasta un efort destul de simplu de gândire. Pe de altă parte, noi toţi trăim, la un mod minimal, din această cunoaştere dacă acceptăm că moartea noastră pune în cauză orice raport de posesie. Alegerea liberă a non-posesiunii, sau în orice caz a posesiunii minimale, spune însă ceva mai mult. Ea dovedeşte că nu există echivoc între sensul ontologic şi sensul economic al sărăciei, că ontologia fundamentală se poate transcrie în modurile fiinţei, într-un etos, în gesturi concrete de ruptură cu orice lucru de divertisment. Ea dovedeşte astfel că non-

posesiunea defineşte omul mult mai iniţial decât participarea sa la jocurile împroprierii. Şi dovedeşte atunci — şi mai cu seamă — că această definiţie primordială poate guverna încă de pe acum experienţa pe care o facem cu privire la noi înşine şi la lume.

§ 65. LITURGHIE ŞI DEPOSEDARE

Trebuie să dăm atunci acestor remarci cursive contextul liturgic în care raţiunile deposedării să se poată desfăşura pe deplin. Nu e necesar ca relaţia omului cu Absolutul să fie tematizată pentru ca sărăcia de bunăvoie să fie propusă libertăţii ca o alegere raţională — şi pentru ca, în lipsa facerii acestei alegeri, cu mai mult sau mai puţină radicalitate, să sesizăm aici în orice caz calea unei fidelităţi faţă de ceea ce suntem. Sărăcia de bunăvoie dă de gândit şi ne poate seduce, în ciuda violenţei care o constituie, pentru că ea îl lasă pe om gol: pentru că anulează tot ceea ce poate estompa legăturile între fiinţare-în-lume şi fiinţarea-spre-moarte, pentru că manifestă refuzul de către noi al logicilor despre care simţim în mod confuz sau clar că pot să ne alieneze. Sărăcia este modul cel mai drept de a locui lumea, şi de a fi noi înşine. Dar dacă mijloacele conceptuale nu ne lipsesc pentru a afirma că alegerea ei este în fond cea a vieţii filozofice, a adevăratei vieţi, e nevoie probabil să intervină în discuţie (şi în topica experienţei) Absolutul pentru ca această alegere să înceteze să ne fascineze de la distanţă pentru eleganţa sa teoretică, puţin abstract, ca o propunere a cărei justeţe o recunoaştem, dar la care ne ferim să consimţim. Care este deci sensul liturgic al sărăciei? Întrebarea este mai întâi cea a unei simbolici eshatologice, iar mai apoi cea a înstăpânirii preeshatologice pe care această simbolică o exercită asupra raportului cotidian al omului cu lumea şi lucrurile.

a) Vom vorbi în primul rând de o reducţie. În interiorul topo-logicii fără de care nu putem gândi ceea ce suntem, liturghia ne apărea în fapt ca o anume punere între paranteze a lumii şi a pământului. Cel care se roagă nu se desface desi-

gur de la toate legile care guvernează în mod transcendental jocul fiinţării-în-lume: noi ne rugăm aici sau acolo, construim biserici şi capele, şi chiar dacă neagă împreună ateismul lumii şi a păgânismului pământului, liturghia este în orice caz un mod de a fi aici şi de a ne locui locurile noastre. Asupra ordinii paradoxale care guvernează acest mod de a fi (asupra constituţiei „ne-locului" liturgic), nu este fără îndoială necesar să revenim. În schimb, e important pentru subiectul nostru să subliniem că, dacă acela care se roagă lasă în spate multe lucruri, începând cu profanitatea lumii şi secretele numinoase ale pământului, sau cu dialecticile care fac istorie, el se desparte şi de orice raport cu realul în care un moment esenţial ar fi împroprierea. În sens strict, cei care stau liturgic în faţa Absolutului nu au nimic, şi nu-şi pot împropria nimic. Nimic din ceea ce ar putea ei lua în posesiune nu contribuie la a spune cine sunt ei, şi nu li se oferă nimic pe care ei să-l poată lua în posesiune; nici o domnie nu se exercită aici; omul este gol, şi pentru că actul său de prezenţă nu face decât să-l pună la discreţia darurilor pe care poate doar să le aştepte în răbdare, trebuie spus că el este sărac şi, mai cu seamă, că e sărac la modul definitiv. Pentru că este un intermezzo, liturghia nu anulează ceea ce pune între paranteze: lumea şi tot ceea ce ne este disponibil în ea. Trebuie să întrevedem însă faptul că sub figura omului dezîmpropriat ea dă spre a fi gândit un destin eshatologic, şi reprezintă fundamentalul şi ceea ce poate rămâne. „Reducţia liturgică" nu-l ucide pe om (chiar dacă e destul de limpede că ea condamnă multe din certitudinile pe care credem că le deţinem cu privire la umanitatea omului...). Din contră, ea dovedeşte că omul poate supravieţui atunci când sunt desfăcute legăturile care-l unesc cu lumea, atunci când nimic nu mai e cu adevărat la dispoziţia omului şi orice fel de împropriere devine cu neputinţă de gândit. Şi dacă e adevărat că experienţa liturgică îi permite omului să acceadă la ceea ce îi este cel mai propriu, va fi deci adevărat să spunem că reducţia liturgică pune între paranteze neesenţialul — şi nu va fi lipsit de sens să vrem ca această punere între paranteze să depăşească limitele intermezzoului liturgic, şi să se încer-

ce instituirea unui mod de viață unde împroprierea să fie dejucată, în măsura în care acest lucru este aprioric cu putință. Reducția liturgică deschide în lume un spațiu în care sechestrul și împroprierea își pierd orice greutate. Dar ea permite și repunerea problemei sărăciei de bunăvoie, și încă repunerea ei cu o urgență de acum înainte sporită și în termeni diferiți.

b) Ascezei (poate atee) care sesizează în sărăcia liber asumată posibilitatea de a ajunge la o mai justă experiență a lumii și a noastră înșine, asceza ale cărei rațiuni le deține liturghia nu i se opune punct cu punct. Într-un caz ca și în celălalt, voința ascetică suspectează faptul că logica împroprierii e de fapt o logică a divertismentului, și speră să instaureze o relație mai primară — mai primordială, mai adevărată — cu realul. Și într-un caz ca și în celălalt, această relație nu poate fi deci dobândită decât ascetic, în atitudinile violente, dar fragile, ale celui care se opune ordinii lumii, în orice caz ordinii sale cotidiene, fără a putea institui sau restitui moduri de a fi care să sfârșească cu ambiguitățile posesiunii. Distanța lor e însă mai importantă decât complicitățile tacite care îi unesc peste toți cei pentru care umanitatea omului e o problemă ce ține de ruptură, de o contestare a gramaticii native a existenței, și aceasta din două motive pe cât de majore pe atât de evidente: pentru că, atunci când rațiunile sale sunt liturgice, sărăcia de bunăvoie n-are alt statut decât cel al anticipării, și pentru că, încă o dată, ea n-are alt scop decât acela de a supune ființarea-în-lume ființării-în-fața-lui-Dumnezeu. Două puncte se impun atunci interpretării. 1) Oriunde este trăită (în comunitatea monahală, în eremitism, în viața laică etc.), sărăcia de bunăvoie nu se mulțumește să se nască din liturghie — din cult — care îi oferă exemplul pur al existenței dezîmpropriate, ci este ea însăși liturghie. Orice alegere a unei anume sărăcii ascunde o critică a divertismentului: dar critica pe care sărăcia vrea să o prelungească aici în sarcinile cotidiene ale existenței este cea a celui mai înalt divertisment, acela care face să fie uitat Absolutul. E vorba desigur și de a ști că moartea judecă tot ceea ce ia în stăpânire omul. Dar este vorba mai întâi de a face liturghia coextensivă

cu viața negând structurile experienței care interzic ființării-în-lume să poată adăposti o liturghie. Astfel, săracul se face marginal într-o lume în care spontaneitățile împroprierii întemeiază drepturile la proprietate, iar marginalitatea sa îi permite să se ocupe de esențial. Refuzând solicitările pe care i le adresează orice realitate livrată împroprierii, el câștigă o libertate: Absolutul poate deveni singura lui grijă, prezența sa în fața Absolutului își poate subordona orice altă prezență. 2) Nu vom trage totuși de aici concluzia că sărăcia de bunăvoie face o lucrare de transfigurare eshatologică. Cu siguranță ea mimează *eschaton*-ul lăsând să se răsfrângă asupra ei semnificațiile de care este încărcată sărbătoarea cultică. Reluând un sens primar al umanității omului, ea manifestă astfel ruptura dintre ființarea-de-fapt și ființarea-de-vocație: ea ne vorbește de desăvârșirea omului. Dar nu vorbește despre aceasta decât la modul anticipării și forța de afirmare proprie acestei anticipări ar rămâne probabil neînțeleasă dacă n-am sesiza faptul că sărăcia de bunăvoie, oricare ar fi „străLucirea teoretică"[71] a experiențelor în care ea se înscrie, violentează realitatea provizorie a umanității noastre fără a pune la dispoziția noastră realitatea ei definitivă. Aici trebuie să măsurăm un paradox. Dorită pentru ea însăși și pentru mizele ei ontologice, sărăcia poate pretinde să întrupeze cu adevărat definitivul: săracul trăiește viața însăși, este omul despuiat de orice mască, care nici nu se poate amăgi, nici nu ne poate amăgi cu privire la sensul prezenței sale în lume într-un timp care-l conduce spre moarte. Or, sărăcia care-și înfige rădăcinile în experiența liturgică n-are această pretenție. Ea poate duce dezîmproprierea mult mai departe, poate inventa jocuri de limbaj din care să fie exclus orice pronume posesiv al persoanei întâi singular, poate refuza orice exercițiu al drepturilor de proprietate privată, și poate chiar refuza să locuiască lumea (ca în cazul deja interpretat al *xeniteiei*). Dar oricât de departe ar merge, în ea se va juca întotdeauna o răvășire preeshatologică a ordinii lumii (iar nu irumpția apo-

[71] Expresia este a lui G. BEDOUELLE, „La meilleure part (Aphorismes et apophtegmes sur la vie religieuse)", *Communio* VI, 4 (1981), p. 54.

dictică a Împărăției definitive), și ființarea-de-fapt nu va înceta să apese asupra ființării-de-vocație. Nu vom întârzia să comentăm evidențele prime și să semnalăm că nu e de ajuns să vrem în mod solemn sărăcia pentru a scăpa o dată pentru totdeauna de logicile împroprierii și a construi o cetate cerească dincoace de moarte. În schimb, trebuie să remarcăm faptul că acela care dorește sărăcia în virtutea semnificațiilor ei liturgice știe că nu intră astfel în posesiunea viitorului său absolut și că marginalitatea sa nu-l scoate din lume. Reglementările apriorice care guvernează constituirea „lumii proprii" nu sunt abolite nici măcar de sărăcia cea mai scrupuloasă, și dezbaterea omului cu împroprierea este în lume o dezbatere infinită. Trebuie să mărturisim că acela care vrea sărăcia face o lucrare de afirmație — afirmă cu toată claritatea că singur Dumnezeu îi este „de ajuns" —, dar și că afirmația sa este indisociabil legată de o negație pe care nici o desfătare de proximitatea definitivă a lui Dumnezeu nu o compensează cu adevărat. Alegerea sărăciei are numeroase motive — dar alegând să epuizeze raportul său cu lumea, cel care face această alegere nu își dă nici o altă poziție de forță decât una pur teoretică. Cel care refuză să profite de pe urma disponibilității lucrurilor nu este singurul care știe, dar știe ceva mai bine decât altul, că Absolutul îi este de fapt indisponibil, și că viitorul său absolut nu poate fi înțeles decât în ordinea făgăduinței. Și în măsura în care făgăduința nu va fi împlinită, el nu va putea să apară decât ca om al lipsei; omul cu care s-a împăcat Absolutul nu ne va putea apărea decât sub trăsăturile scandaloase a omului diminuat.

§ 66. DUMNEZEU ȘI/LA NEBUNIE

Trebuie astfel să fie vorba de o nebunie [*folie*], nu pentru a pretinde că sărăcia ascetică și comportamentele legate de ea[72] sunt lipsite de rațiune (s-a văzut că nu-i lipsesc acestea),

[72] „Comportamentele legate de ea": în primul rând cele două deposedări legate în mod tradițional de sărăcia de bunăvoie (la rubrica „voturi monahale") care sunt dezîmproprierea voinței (cf. *Note sur le temps*, § 90 pentru tratarea sa hristologică) și dezîmproprierea dorinței, refuzul conjugalității.

ci pentru a enunța excesul raționalității lor. Există cu siguranță un moment ascetic al oricărui gest liturgic. Pentru că liturghia nu este o dimensiune a ființării-în-lume, pentru că omul nu poate sta în fața lui Dumnezeu fără a dejuca dominația apriorică pe care lumea o exercită asupra lui, nimeni nu se naște deținător a ceea ce îi este cel mai propriu; noi nu accedem la noi înșine fără a violenta condițiile inițiale ale experienței sau, mai bine zis, fără a risipi clarobscurul în care mențin acestea sensul eshatologic al ipseității. (Și nu e necesar să ne întrebăm cu privire la liturghie, s-a spus, pentru a face inteligibilă asceza.) Dar dacă o ruptură este cerută oricui refuză logicii inerenței dreptul de a-l defini fără rest, atunci asceza neliniștește în mod legitim când ne confruntă cu gesturi care nu se nasc din nici o cerință universală. Ascetul va da desigur seama de faptele sale prisositoare amintindu-ne că ele aparțin logicii ființării-de-vocație, și că nu putem vorbi în mod consecvent limbajul vocației fără a-l vorbi și pe cel al singularității cu neputință de împărțit a destinelor. Vom aștepta de la el și smerenia unei mărturisiri: cea mai înaltă ruptură cu ordinea lumii nu este privilegiul celui care se dedă celei mai înalte contestații vizibile a acestei ordini, și ea se poate săvârși în cel mai strict incognito, în experiența kierkegaardiană a „cavalerului credinței". Nici această aducere-aminte, nici această mărturisire nu pot însă lipsi de sens sfidarea exceselor ascetice, și nu ne pot interzice cu adevărat să sesizăm în ele mize care depășesc soarta „individului" sau a „unicului", și care sunt importante pentru întreaga *disputatio de homine*. Problema ascezei este cea a unui literalism, problema interpretării ei rezidă în suspiciunile care apasă asupra oricărui literalism. Din faptul că nonposesiunea definește omul (și *a fortiori* omul care stă în fața Absolutului) în mod mai profund decât orice raport de împropriere și de posesiune, ascetul trage concluzia că viața fidelă esenței sale nu poate fi trăită fără un refuz literal al proprietății. Din faptul că lumea nu este patria definitivă a omului, el poate trage concluzia că viața fidelă esenței sale nu poate fi trăită fără un refuz literal al oricărei locuiri mundane. Totul se poate preta negațiilor sale. Și observăm cu

ușurință cum în speranța unui „pământ" nou în care generozitatea divină va restitui o „creație" azi estompată, ascetul poate încerca ceea ce știm bine că nu va putea săvârși până la capăt, abandonând orice participare la jocul lumii, sau în orice caz atenuând la extrem participarea sa la acest joc. Se va obiecta — și se va obiecta cu foarte bună dreptate — că acest abandon, sau această atenuare, nu sunt cu adevărat atât fapte cărora le-ar servi drept garanție obiectivitatea conduitelor. Dar dincolo de validitatea puțin banală a obiecției, nu trebuie să ne scape un aspect: exagerarea ascetică face vizibilă o transgresiune care cu siguranță nu există în virtutea acestei vizibilități, dar care nu există nici fără a putea îmbrăca această vizibilitate. În ciuda stranietății gesturilor sale, și deși aceste gesturi nu sunt cerute în mod universal oricui vrea să stea în fața lui Dumnezeu, ascetul acționează în fapt în numele tuturor, și ca locțiitor al tuturor. Maginalitatea spectaculoasă a celui care refuză să posede, sau să aibă un sălaș etc., nu face decât să dea contururi mai concrete unei marginalități care afectează oricum pe oricine vrea să subordoneze ființarea-sa-în-lume ființării-sale-înaintea-lui-Dumnezeu. Literalismul ascetic oferă poate o interpretare naivă acestei subordonări. Dar naivitatea poate avea dreptate. Și fără ea am ignora poate aici ceea ce facem în mod exact atunci când ne hotărâm să existăm în fața lui Dumnezeu. Exagerarea ascetică nu este importantă pentru că excedează ceea ce toți sunt strict obligați să facă dacă vor să ducă o viață care să placă lui Dumnezeu: ea este importantă pentru că împinge până la limită o logică deja prezentă, chiar dacă numai în discreția implicitului, de îndată ce omul acceptă să înfrunte Absolutul și ca doar Absolutul să-i fie „de ajuns". N-avem nevoie de exagerările ascezei ca să putem gândi dezîmproprierea liturgică, n-avem nevoie de ele pentru ca ea să vină la experiență. Dar ele ne oferă cea mai bună oglindă în care să observăm mizele ultime ale acestei experiențe — în care să observăm că, pentru a exista în fața lui Dumnezeu, omul poate îmbrăca o haină care seamănă foarte mult cu aceea a unui nebun.

Prin vocabularul nebuniei nu sugerăm desigur că Absolutul îl alienează pe cel care consimte la o dezîmproprie

radicală, şi că experienţa dezîmproprierii este cea a unei prăbuşiri a eu-lui (cf. însă *infra*, § 71). Şi pentru că limba franceză permite distincţia, va trebui poate să vorbim despre un „fol" mai degrabă decât despre un „fou". Nebunia ultimului [*fou*] apasă asupra lui ca un destin, cea a primului [*fol*] este o operă a libertăţii. Unei figuri pure a pătimirii i se opune o alegere, sau cel puţin un consimţământ. Aceste adevăruri prime, asupra cărora nu e locul să glosăm aici, nu pot să întunece însă o profundă solidaritate simbolică. În ordinea simbolului, „fou" şi „fol" sunt împreună martorii unei răni. Ultimul îşi reneagă apartenenţa sa la lume, lipsa raţiunii îi interzice primului să participe fericit la societatea oamenilor, iar această renegare şi această interdicţie nu pot fi asimilate. (Ultimul, de exemplu, se poate hotărî să-şi trăiască împreună cu oamenii non-apartenenţa sa la lume, primul este însă întotdeauna singur.) Putem însă observa, şi trebuie să o facem, o proximitate adevărată. Excesul ultimului şi comportamentele sale care nu pot fi cerute manifestă un proiect de transgresiune, dar cel care le transgresează ia aici trăsăturile omului mutilat, mai sărac decât oricare altul, şi care neagă revendicarea exercitată de el asupra lumii fără a se bucura de nici un drept asupra realităţilor definitive şi transfigurate ale Împărăţiei. Experienţa celui nebun [*fol*] îşi are orizontul său eshatologic care singur ne îngăduie să dăm seamă de aceasta, experienţa nebunului [*fou*] este în mod evident lipsită de un astfel de orizont. Dar înainte de a da seamă de ea, şi pentru a ne da mai bine seama, va trebui să ne lăsăm tulburaţi de ea: şi pentru aceasta va fi bine să observăm că nebunia celui nebun [*fol*] este o reprezentare simbolică a morţii la fel ca şi nebunia nebunului [*fou*]. Şi dacă punem între paranteze legitimările liturgice pe care şi le dă, cel nebun [*fol*] este aproapele nebunului [*fou*] — şi poate chiar că ei sunt cu neputinţă de distins pentru orice gândire care nu recunoaşte mize eshatologice, şi (ceea ce e şi mai important pentru subiectul nostru) pentru orice gândire în care *eschaton*-ul nu poate fi conceput decât ca o locuire paşnică a omului în lume. După promontoriul oferit (în mod exemplar) de cunoaşterea absolută hegeliană şi existenţa reconciliată care deţine această cu-

noaştere, de la care raţiuni vom permite să se reclame excesele celui nebun [*fol*]? La aceste întrebări pe care nu este locul să le dezvoltăm aici, vom răspunde detectând în modurile de comportare ale celui nebun [*fol*] un anume exerciţiu de umor.

§ 67. UMORUL NEBUNULUI [*FOL*]

Cine poate purcede mai bine decât umoristul la critica experienţelor în care credem că e înscris în integralitate adevărul definitiv al eului? Desigur o pot face şi alţii. Experienţa nebunului [*fol*] nu ne era necesară pentru a sesiza aporiile eshatologiei hegeliene, şi ea intervine aproape la capătul unei interpretări a realităţilor penultime (sau mai degrabă la capătul schiţei sale). Intervenţia ei nu este totuşi o simplă redundanţă. N-avem nevoie de un nebun ca să ştim că dacă omul poate trăi în pace cu Dumnezeu dincoace de moarte, de aici nu urmează că după Vinerea Mare lumea are drept singur chip cel al unei patrii în sfârşit date. Dar chiar atunci când nu ne învaţă nici o teză nouă, nebunul [*fol*] ne aduce aminte (sau, cine ştie, ne învaţă) că teoriile nu se resping doar la modul teoretic, şi că ele implică tot atâtea practici pe care e important să le înlăturăm şi în mod practic. Şi aici apare umorul, în acest straniu faţă-în-faţă în care „nebunul", care pentru „înţelept" (pentru a relua numele pe care Kojève îl dădea omului deţinător al cunoaşterii absolute) nu întrupează în mod protocolar decât o figură revolută a conştiinţei, îl suspectează pe înţelept că nu întrupează el însuşi decât un moment provizoriu al istoriei spiritului, şi că nu întrupează în fapt momentul provizoriu care ar da cea mai sigură mărturie definitivului. Nebunul nu neagă cu siguranţă înţelepciunea celui înţelept şi ceea ce o constituie. El nu neagă cu siguranţă faptul că împroprierea „sensului mântuitor al crucii" ne îngăduie să nu mai locuim „lumea" atee sau „pământul" păgân al începutului, şi ne permite să ne bucurăm de proximitatea divină. El nu invalidează cunoştinţele teologice care fac bucuria înţeleptului. În sfârşit, el nu neagă faptul că morali-

tatea, bine înțeleasă, are mize eshatologice reale. Dar înțelepciunea, astfel delimitată, și căreia nu putem să nu-i recunoaștem adevărata măreție, constituie oare cu adevărat o experiență fără un dincolo? E ceea ce exagerarea nebunului refuză în mod absolut să admită, el pretinde să simbolizeze și anticipeze tocmai un astfel de dincolo. Nebunul nu pretinde (și nici nu trebuie) să treacă el însuși drept reprezentantul unei umanități definitiv așezate în ea însăși, nici să propună împotriva „înțelepciunii" o altă paradigmă potrivit căreia să fie gândită o transsubstanțiere a prezentului nostru într-un viitor absolut. Dezîmproprierea și tot ceea ce se leagă de ea în proiectul ascetic nu conferă nici un drept de a realiza *eschaton*-ul. Nebunul își reduce raportul său cu lumea, dar nu încetează să locuiască lumea; el vrea să existe doar la modul liturghiei, dar nu se eliberează de sub guvernarea ființării-de-fapt. Aceasta nu-i ia totuși dreptul la umor și, cine știe, poate chiar i-l întărește. „Înțeleptul" crede că a avut ultimul cuvânt, crede că experiența sa e de nedepășit, și crede inevitabil că experiența nebunului ține de o sferă perimată a experienței, care își supraviețuiește astăzi într-un mod desuet, ignorând adevărata logică a existenței trăite în umbra crucii reconciliatoare. Or, pentru că nu este el însuși mișcat decât de dorința proximității definitive a lui Dumnezeu, și pentru că știe că omul poate trăi acum în pace cu Dumnezeu fără ca această dorință să-i fie potolită, nebunul poate obiecta la rândul său în două feluri înțeleptului că în fond se mulțumește cu puțin: pe de-o parte, că el se mulțumește cu o fericire care are toate trăsăturile provizoriului (deoarece cunoașterea speculativă acuză modul non-parusiac în care este prezent Dumnezeu, deoarece făgăduințele făcute la Paști — și pe care înțeleptul le ignoră sau nu le cunoaște — rămân neîmplinite etc.), pe de altă parte, că el nu încearcă cu adevărat să găzduiască în prezent toate semnificațiile eshatologice pe care le poate primi. Pentru că vrea mai mult decât orice altceva definitivul (viața „îngerească"), dar nu poate accede decât la ordinea fragilă a anticipării (ceea ce îl va constrânge să-și exercite umorul și față de propria sa experiență), nebunul poate deci surâde de cel care se revendică de la o realizare

prezentă a *eschaton*-ului. Şi pentru că ştie că omul nu poate dori decât ca Dumnezeu singur să-i fie de ajuns fără să transcrie această dorinţă în conduite ale excesului, el poate sesiza în experienţa înţeleptului o anume neputinţă paradoxală de a lăsa definitivul să transpară anticipat în provizoriu. Înţeleptul se va putea arăta întotdeauna surd la umorul nebunului şi la veritabilele ameninţări formulate aici la adresa înţelepciunii sale. Umorul îşi poate însă îndeplini lucrarea sa fără ca acela împotriva căruia protestează să o recunoască. E de ajuns aici ca *noi* să o recunoaştem, şi să ne lăsăm învăţaţi de el.

§ 68. Pentru o critică liturgică a conceptelor

A sosit timpul să precizăm, şi nu doar la modul unui excurs, statutul liturgic al cunoaşterii, şi mai exact al cunoaşterii prin concepte. În topica hegeliană, accesul la concept marchează sfârşitul itinerarului conştiinţei. Nu numai că atunci cunoaşterea conceptuală judecă (şi condamnă) orice apel la nemijlocirea ambiguă a „sentimentului" (*Gefühl*), dar ea degajă în mod clar şi distinct şi un sens pe care „reprezentările" religioase îl lasă în fapt negândit, propunându-se astfel ca intranscendabilul şi ultimul cuvânt. Hegel ştie, desigur, că relaţia omului cu Absolutul nu are drept elementul său unic conceptul, şi că existenţa reconciliată nu are drept unică experienţă experienţa gândirii. Dar atunci când omul a adus — în mod licit — Absolutului omagiul liturghiilor sale, şi a procedat deci la o întrebuinţare licită a „reprezentării", el este trimis spre concept, ca spre o normă normativă a oricărei experienţe, şi din care nici o altă instanţă n-ar putea face o normă normată. Conceptele îl surprind pe Dumnezeul devenit manifest oamenilor într-un mod cu neputinţă de depăşit. Iar posesiunea lor trebuie să genereze deci fericirea.

Raţiunile liturghiei ne permit să recuzăm însă această teorie, sau mai degrabă ne constrâng să o facem.

a) Nu ne vom îndoi desigur de faptul că Dumnezeu dă de gândit şi se dă spre a fi gândit. Şi dacă liturghia vine după „răstimpul cognitiv" fără de care n-am şti ce anume vrea să

spună numele de Dumnezeu, vom admite bucuros lui Hegel un anumit privilegiu al cunoaşterii — şi chiar atunci când tezele care susţin eshatologia hegeliană sunt negate în favoarea unei logici a „lucrurilor penultime" care adăposteşte o logică a „inexperienţei", chiar şi atunci tot cunoaşterii îi revine să-i permită omului să trăiască fără dramă această inexperienţă, permiţându-i să o descifreze ca pe un mod precis al experienţei. Când este astfel vorba de un „răstimp", nu afirmăm însă că, pentru ca prozei teologice să-i succeadă imnul, doxologia, sau pur şi simplu actul prezenţei omului în faţa lui Dumnezeu, trebuie ca omul să se fi achitat de orice lucrare a gândirii şi ca orice lucru ce poate fi gândit să fi fost gândit. În fapt, liturghia se impune mai întâi ca o urgenţă. Încă de la primele sale teze, gândirea recunoaşte în *Summum Cogitabile* Persoana prin excelenţă, despre care nu e de ajuns să vorbim, şi căreia trebuie de asemenea să-i vorbim, sau în faţa căreia trebuie să tăcem, pentru a asculta tăcerea sau cuvântul ei. Dumnezeu dă de gândit: dar dă mai întâi de gândit faptul că travaliul logosului va fi demn de dispreţ dacă nu-i permite omului să stea în faţa lui Dumnezeu. Liturghia cere cunoaşterea. Dar cunoaşterea cheamă liturghia. (Şi poate ar trebui să îndrăznim să spunem că dacă lucrurile n-ar sta aşa, ea ar participa la o insidioasă logică a divertismentului — chestiune care nu este absentă din polemica dusă de Kierkegaard împotriva lui Hegel.)

b) Raportul ierarhic al „conceptului" şi al „reprezentării" şi distincţia lor tranşată devin atunci deosebit de problematice. Întrebuinţarea „reprezentării" să fie oare de ajuns pentru ca omul să intre în posesiunea a ceea ce îi este cel mai propriu? Scandaloasă pentru Hegel, ipoteza se propune totuşi cu forţă de îndată ce vrem să dăm seama de semnificaţiile (pre)eshatologice care locuiesc liturghia. Liturghia atestă că între Dumnezeu şi om domneşte pacea şi face să apară în umbra morţii, în elementul provizoriului, moduri de a fi care pun între paranteze revendicarea omului de către moartea sa. Ea nu este întregul existenţei reconciliate. Iertarea divină şi manifestarea lui Dumnezeu care iartă trebuie să fie gândite. Pe de altă parte, iertarea divină trebuie să permită reconcilie-

rea oamenilor între ei. Dar mai întâi atunci când se bucură de această iertare, şi mulţumeşte pentru ea, omul ne prezintă un chip pe care-l va păstra pentru totdeauna — şi pentru a se bucura de iertarea dată, nu i se cere desigur să acceadă la ceea ce Hegel numeşte concept, nici să poată da seama în mod conceptual (în sensul comun al termenului) de bucuria şi experienţa sa. „Kerygma" care autorizează liturghia, „evanghelia" căreia îi răspunde mulţumirea, nu face oţioasă elaborarea conceptuală (în sensul comun al terenului). Mărturiile narative cu privire la faptele lui Dumnezeu printre oameni nu constituie singura teologie posibilă. Dar ideii unei cunoaşteri vesperale atotcuprinzătoare care le reduce la rangul de simple preliminarii în vederea sesizării pe deplin raţionale a adevărului, ele îi opun o dimineaţă a cunoaşteri în care cu siguranţă nu este gândit tot ceea ce poate fi gândit, dar în care este comunicat şi sesizat esenţialul. Contemporanul lui Hegel gândeşte desigur, şi se roagă, după optsprezece secole de istorie creştină care sunt tot atâtea secole de istorie intelectuală, şi despre care vom fi de acord că sunt purtătoare ale unei autentice aprofundări speculative. Un drept trebuie totuşi să-i fie admis cu orice preţ: acela de a putea sta în faţa lui Dumnezeu fără a poseda stăpânirea speculativă a ceea ce crede, şi *a fortiori* fără să i se pretindă să ajungă la o organizare de nedepăşit şi „absolută" a cunoaşterii sale. Dumnezeu suscită travaliul gândirii, Dumnezeu suscită în mod indisolubil recunoştinţa omului reconciliat. Cuvintele de care se foloseşte omul pentru a vorbi despre El nu cuprind tot ceea ce el dă spre a fi gândit. Imaginea se amestecă aici cu conceptul, relatarea cu argumentul. Ele săvârşesc însă întreaga lucrare care poate fi aşteptată de la ele dacă, în lipsa unei ştiinţe pe care nimic nu ar putea-o transcende, ele ne furnizează mijloacele unei laude care ştie exact cui i se adresează. Nici măcar după o necesară critică a eshatologiei lui Hegel nu-i este interzis celui care ar vrea aceasta să menţină distincţia între „reprezentare" şi „concept". Cu o condiţie însă: să ştie că desfătarea de „concept" nu este cu adevărat necesară pentru ca omul să ducă, în faţa lui Dumnezeu care s-a făcut aliatul său, existenţa cea mai demnă de El.

c) Trebuie să surprindem astfel cu toată claritatea o aporie care culminează la Hegel după ce a obsedat întreaga istorie a filozofiei şi care dezechilibrează cu atât mai mult edificiul hegelian cu cât este vorba de un edificiu teologic: neputinţa sa de a ne lăsa să gândim experienţa copilului, şi a celui care îi seamănă, altfel decât ca o experienţă embrionară. În termenii pe care Hegel îi împărtăşeşte cu întreaga tradiţie metafizică a Occidentului, copilul n-ar putea fi definit decât printr-o lipsă. Deplinul exerciţiu al raţiunii e interzis copilului. Înţelepciunea (în sensul comun al termenului) pe care o caută filozoful îi este inaccesibilă — în măsura în care omul nu este cu adevărat uman decât atunci când face un act de „înţelepciune" şi de „raţiune", copilul nu este decât începutul omului: el nu poate interesa pentru el însuşi, ci numai pentru ceea ce va deveni (poate). Şi nu e nevoie de un prea mare simţ al deducţiei pentru a observa că acolo (la Hegel) unde posesiunea unei cunoaşteri conceptual de nedepăşit comandă survenirea omului în sfârşit egal lui însuşi, nici experienţa copilului nici cea a celor care îi seamănă nu vor putea deţine vreo semnificaţie eshatologică. Rugăciunea copilului şi a celor care îi seamănă — a celor „simpli" — falsifică însă teoria. Celor care nu se pot bucura acum sau nu se vor putea bucura niciodată de „cunoaşterea absolută" sau, mai larg, de o cunoaştere strict conceptuală, le este deschis acum câmpul laudei şi al mulţumirii. Copilul şi cel „simplu" nu ştiu fără îndoială tot ceea ce fac atunci când se roagă. Ei ignoră faptul că astfel pun sub semnul întrebării apartenenţa lor la lume. Ei ignoră forţa subversivă a actelor lor. Dar pentru că ei ştiu destul pentru a face faţă unui Dumnezeu căruia îi cunosc bunăvoirea, trebuie spus că stă în puterea lor să facă gesturi care au valoare definitivă, pot să insinueze în provizoriu (fără îndoială fără ştirea lor) moduri de a fi propriu-zis eshatologice. Copilul şi cel „simplu" nu refuză faptul că Dumnezeu ne dă şi le dă de gândit. Ei vor avea probabil smerenia de a-i crede pe „înţelepţi" mai ştiutori decât ei în cele divine. Nu putem însă propune o organizare liturgică a întrebării privitoare la om (*disputatio de homine*) fără a-i cere „înţeleptului" o smerenie încă şi mai mare: el trebuie să mărturisească

atunci că înțelepciunea sa nu deține condițiile necesare existenței integral umane (în măsura în care aceasta poate fi trăită în timpul care ne conduce spre moarte), deci că aceasta îi vine în plus.

§ 69. Omul minimal

Vom lua atunci măsura unei distanțe. Rațiunile care protejează excesul nebunului [*le fol*] și autorizează ironia lui sunt puternice. Ele nu pot împiedica totuși ca acesta să ne neliniștească, nici să anuleze ponderea teoretică a acestei neliniști. Ce nume să-i dăm omului, sau în ce concepte să gândim umanitatea lui? La această întrebare, răspunsurile nu lipsesc, și ele se pot enunța fără a se contrazice reciproc în vocabularul specializat al diferitelor tradiții filozofice. Omul este animalul căruia îi revine faptul de a avea o lume. El este animalul rațional căruia i s-a încredințat dubla sarcină a hermeneuticii — discernerea sensului — și a apofanticii — silabisirea sensului. El este un animal politic capabil să dea „co-ființării-aici" care îl definește aprioric, cadrul unei cetăți în care să domnească cea mai mare libertate și cea mai mare dreptate. El este tehnicianul care ia în mână destinul lucrurilor. El este artistul — „poetul" — ale cărui opere ne propun, dacă e să-l credem pe filozof, cea mai mare prezență a ființei. El este liturgul abilitat în lume să stea în fața lui Dumnezeu. Și vom putea spune și preciza încă și mai multe, fără ca nebunul să emită o obiecție serioasă împotriva conceptelor, la plural, care înregistrează pluritatea experiențelor în care omul își declină identitatea sa. Dar în lipsa unei contestații teoretice (nu ne putem reprezenta un om pe care ar fi de ajuns ca să-l definească doar participarea sa la jocul liturgic), o obiecție apare totuși, într-un mod acut, în însăși practica nebunului. Ține de conceptul de liturghie ca ea să subordoneze ființarea-în-lume ființării-înaintea-lui-Dumnezeu și mărturia nebunului nu e cerută pentru a apăra și ilustra acest concept: lucrarea liturgică de subversiune se săvârșește în cea mai perfectă discreție de fiecare dată când un om în-

cearcă să se roage, şi dovedeşte astfel o notă a umanităţii sale, fără îndoială ultima sa notă, o notă care îi permite să pună în cauză condiţiile apriorice ale existenţei şi legătura pe care acestea o pot întreţine cu divertismentul, în orice caz o notă care nu abrogă nimic din ceea ce facem uman atunci când ne rugăm. Or, dacă nebunul nu purcede la o astfel de abrogare, el poartă responsabilitatea unui travaliu critic, sau, dacă vrem, a unei multiple luări de distanţă. Nebunul nu vrea o abolire a logosului, abolire a cărei noţiune ar fi absurdă — dar ne afirmă că lauda este mai demnă de om decât cel mai înalt exerciţiu al raţionalităţii. El nu neagă faptul că exigenţele eticii sunt legate de datoriile sale politice — dar el se va achita de aceste îndatoriri luând chipul slujitorului, la marginea cetăţii mai degrabă decât şezând în adunările ei. El nu neagă faptul că „poezia" este pentru noi o posibilitate esenţială, şi că ea ne abilitează să lăsăm în lume urma trecerii noastre — dar opera sa de căpătâi este liturghia, care nu e atât o *poiesis* cât o *praxis*, şi căreia nu-i aparţine în mod esenţial să lase urme în lume. Printre categoriile în care umanitatea omului se lasă gândită în mod obişnuit, el nu refuză pertinenţa celor care nu numesc în mod explicit, sau nu numesc deloc, dimensiunea liturgică a fiinţei sale — doar că experienţa sa cade sub aceste categorii în modul cel mai atenuat cu putinţă.

Astfel nebunul stă în faţa noastră sub trăsăturile *omului minimal*[73], sub trăsăturile unui „aproape" în care vom ezita poate să recunoaştem, în sensul propriu al cuvintelor, un „semen". Cu siguranţă, distanţa nu aduce atingere „fundamentalului" sau „esenţialului". Sub devianţa conduitelor, umanitatea nebunului este pentru noi — în mod evident — indubitabilă. Nici o chestiune formală de ontologie a persoanei nu se pune aici. Întrebările se nasc totuşi foarte repede dacă

[73] Cuvintele sunt ale lui D. RITSCHL, *Zur Logik der Theologie*, München, 1984, p. 215–217. La Ritschl ele desemnează, într-un context hristologic apropiat de tema noastră, reducerea omului doar la grija de Dumnezeu şi de aproapele. Această *reductio ad essentiam* se înfăptuieşte însă la Ritschl fără ca să apară negaţiile ascetice — nimeni n-ar putea astfel aici să suspecteze că esenţialul e mai puţin decât esenţialul.

păstrăm în memorie faptul că nebunul nu ne oferă aici ceva plecând de la care să gândim o atitudine posibilă a lui *homo religiosus* în fața transcendenței (ar putea să o ofere, dar altor cercetări), ci ceva plecând de la care să fie interpretată existența reconciliată. Paradoxul vrea deci ca între împlinit și neîmplinit, în timpul pe care ne îngăduie să-l trăim cuvintele de împăcare rostite în Vinerea Mare și cuvintele de făgăduință făcute de Paști, cel care sesizează aceste cuvinte, și se îngrijește câtuși de puțin la modul radical de Absolut, are drept soartă o remarcabilă reducție la esențial (și în care esențialul însuși poate să ne apară mutilat). Această reducție nu este desigur obligatorie. Pentru că etica are un statut liturgic, și pentru că exigențele etice sunt indisociabil legate de datoriile politice, logica penultimului nu se poate desfășura în mod exclusiv ca logică a non-interesării de viața cetății. Pentru că istoria e săvârșită poate încă din ziua când Dumnezeu a rostit ultimele sale cuvinte, dar ea nu este cu siguranță încheiată, nimeni nu poate considera căsătoria anacronică. Și pentru că reconcilierea lui Dumnezeu cu omul este și reconcilierea lui Dumnezeu cu cosmosul, relația liturgică dintre om și Dumnezeu nu poate anula raporturile de cunoaștere, de stăpânire sau de transfigurare pe care omul le întreține cu cosmosul. *Omului reconciliat îi rămâne totuși îngăduit să-și găsească bucuria în pacea care îi este dată și în pacea care trebuie să domnească între oameni, și nicăieri altundeva.* Or, nebunul care găsește această bucurie ne tulbură pentru că modurile sale de comportare sunt iconoclaste. Conceptele în care gândim umanitatea omului generează paradigme, imagini ale omului, dar aceste imagini se sparg aici. Nebunul este mai puțin decât filozoful, mai puțin decât savantul, mai puțin decât politicianul. El se ascunde în spatele lor, și nu ne vom mira că numele său e trecut sub tăcere atunci când se încearcă gândirea omului în chip de nedepășit uman. Dar el nu se șterge fără a ne lăsa povara unei probleme: și dacă omul minimal, redus liturgic la esențial și aproape mai puțin decât esențialul, face despre sine însuși și despre Absolut o experiență mai bogată decât cea a filozofului sau a savantului? Dacă el ajunge la adevărul ființei sale și la capătul apti-

tudinilor sale (preeshatologice) de experiență? Pentru a răspunde la aceste întrebări, vom enunța mai întâi în modul unei reluări perplexitățile pe care dezîmproprierea le introduce în *disputatio de homine* (§ 70). Vom atribui apoi locul său hermeneutic destituirii preeshatologice de care dă mărturie experiența nebunului (§ 71). Această atribuire ne va permite să închidem dezbaterea angajată cu întreaga teorie a emoției religioase (§ 72). Și atunci ne va fi posibil să legăm între ele deposedarea și fericirea în hermeneutica unei experiențe pe care o vom numi fundamentală (§ 73).

§ 70. Omul și locul său (reluare)

Eleganța alegerii poate fascina, dar nu poate constrânge consimțământul: sărăcia și „nebunia sfântă" manifestă un real secret al umanității omului, dar acest secret rămâne totuși pentru noi cel al unui interval enigmatic în care părem să pierdem orice măsură a ceea ce suntem. Despre liturghie nu putem da seama fără o referire eshatologică; transgresiunea și subversiunea inițialului sunt aici primele cuvinte care trebuie rostite, întrucât condițiile apriorice ale experienței o mențin pe aceasta în ambiguitate. N-am putut apela însă la ultima fără a mărturisi că evidența banală are (măcar o dată) dreptate, și că *eschaton*-ul nu este la dispoziția noastră în nici o modalitate. Desigur ne putem replia asupra *a priori*-ului — dar atunci vom pune între paranteze istoria în care am fost făcuți capabili să rostim numele lui Dumnezeu (sau în care Dumnezeu ne-a făcut capabili să rostim numele său) și să existăm în fața lui. Și vom putea presupune astfel că definitivul exercită o astfel de stăpânire asupra noastră încât prezentul nostru nu mai este suspendat de nici un viitor — dar atunci vom uita că omul reconciliat cu Absolutul rămâne destinatar al unor făgăduințe, și că el există în elementul neîmplinitului. E prea târziu pentru ca transcendentalul să fie suficient spre a ne defini, și prea devreme pentru a institui o echivalare între real și eshatologic: prezentul (prezentul nostru, prezentul trăit în orizontul manifestării divine) se dă spre

a fi gândit în categoria penultimului. Dar dacă e raţional simplu să formăm conceptul de penultim, o aporie pare să apară atunci când remarcăm faptul că logica existenţei reconciliate e de fapt o logică a negaţiei. Penultimul nu este provizoriul, şi nu este definitivul. El nu rupe desigur întru totul cu logica provizoriului (doar moartea poate anula legile fiinţării-de-fapt), şi logica definitivului e deja lucrătoare aici (Absolutul oferă pacea sa în mod irevocabil şi poate „domni" dincoace de moarte). De la interpretarea „nopţii" la cea a excesele nebunului drumul parcurs ne învaţă totuşi să detectăm mai întâi în intervalul preeshatologic condiţiile unite ale unei anumite extenuări a fiinţării-în-lume şi ale unei incontestabile critici a anticipărilor eshatologice. Refuzul de a exista la modul împroprierii nu autorizează nici un sechestru asupra bunurilor care nu vor trece. Noi nu realizăm *eschaton*-ul pentru simplu motiv că vrem să diminuăm pe cât e posibil participarea noastră la jocul lumii. Excesele nebunului îl arată ca om minimal iar nu ca om transfigurat. Şi dacă experienţa lui nu trebuie descalificată, dacă e să admitem că ea adăposteşte în fapt cea mai mare proximitate între omul (muritor) şi Dumnezeu, va trebui aşadar să spunem că ea este lipsită de măsură: nu că e măsurată (şi găsită deficitară) de o prezenţă fără rezerve în lume, şi e măsurată de realizarea fără rest a *eschaton*-ului, ci pentru că se refuză acestor două măsuri. Dispunem însă oare de alte măsuri ale umanităţii omului sau, dacă vrem, de alte locuri hermeneutice? Un răspuns este posibil, şi fără îndoială unul singur: vom spune despre nebun că locuieşte în mod simbolic în Vinerea Mare.

§ 71. *ANTHROPOLOGIA CRUCIS*

Atunci s-ar impune o deplasare. Îi putem cere celui nebun [*fol*] să dea seama de conduitele sale excesive — şi într-o anumită măsură i-am şi cerut-o. Dacă nebunia nebunului [*fou*] apasă asupra lui ca un destin, în cea a celui nebun [*fol*] descifrăm cu uşurinţă o figură a proiectului, o hotărâre a omului asupra sensului şi adevărului umanităţii sale. Experi-

enţa nebunului [*fou*] e o suferinţă, în timp ce experienţa celui nebun [*fol*] se oferea înţelegerii în categoria deciziei; cel nebun [*fol*] ni se arăta drept cel care ridică o mască purtată de toţi pentru a lăsa să se vadă adevăratul chip al omului. Or, nu putem face menţiune despre cruce fără să punem la îndoială faptul că experienţa celui nebun [*fol*] se dă spre a fi înţeleasă astfel până la capăt, şi fără ca să detectăm în ea — cuvintele se introduc aici cu necesitate — şi orbitoarea realitatea a unei patimi. Cel nebun [*fol*] sparge imaginile noastre despre om, şi această spargere e într-o primă lectură opera sa şi triumful său asupra modurilor de a fi neesenţiale şi/sau legate de divertisment. Această lectură se loveşte însă de experienţe în care nu putem sesiza punerea în operă a unui proiect, şi în care doar Absolutul poate da seama, dacă trebuie dat seama, de devianţele omului. Putem alege sărăcia, sau deposedarea de voinţă sau de dorinţă. Pentru a traduce hiperbola unui eros, putem comite solecismul conceptual care constă în a stabili că Dumnezeu singur e de ajuns, pentru a deduce de aici că el singur este necesar. Dar cum vom putea oare vorbi limbajul alegerii când cel nebun [*fol*] ni se prezintă sub trăsăturile Bernadettei Soubirous păscând iarbă în faţa grotei apariţiilor, sau sub cele ale lui Jean-Joseph Surin împărtăşind integralitatea suferinţelor nebunului [*fou*], sau sub trăsăturile unui *salos* bizantin sau ale unui *iurodivi* rus, despre care presimţim că nu joacă între oameni rolul de nebun [*fou*] fără a fi legaţi şi de patologia lui? Orice simulare, şi orice posibilitate a unei ironii adăpostite în simulare nu sunt fără îndoială excluse. Philippe Neri îmbrăca ziua hainele bufonului şi-şi petrecea nopţile în contemplaţie şi laudă. Un *salos* şi un *iurodivi* simulează imoralitatea (poate aceasta este trăsătura cea mai recurentă a experienţei lor) şi critică cu atât mai bine orice moralism[74]. Vom refuza totuşi asigurările. Chiar dacă mimează (dar nebunia poate fi simulată fără risc?), cel nebun [*fol*] reprezintă în lume o alteritate înspăimântătoare. Umi-

[74] Despre „nebunia sfântă", cf. J. SAWARD, *Perfect Fools*, Oxford, 1980, şi I. GORAÏNOFF, *Les fols en Christ dans la tradition orthodoxe*, Paris, 1983 (a doua dintre aceste două lucrări păcătuieşte însă printr-o întrebuinţare absolut necritică a materialului hagiografic).

linţa nu e de ajuns pentru a oferi raţiunile umilirii sale. Şi, de aceea, dacă nu vrem să acceptăm ca el să ne apară doar ca martorul unei incoerenţe şi a unei prăbuşiri a sensului, nu putem evita să atribuim Vinerii Mari istorice sarcina interpretării experienţei sale, sub cifrul conceptual al Patimii.

Întreaga arhitectură a problemei omului se vede în mod necesar afectată aici. În mod obişnuit — cu toate aparenţele constrângerii — întrebarea se pune la un mod speculativ. Genitivul subiectiv e în acelaşi timp un genitiv obiectiv: cel care pune întrebarea se pune sub semnul întrebării pe el însuşi, şi răspunde singur despre el însuşi. Cunoaşterea se împlineşte deci ca reflecţie. Şi chiar dacă nu ne întrebăm cu privire la umanitatea omului fără să adăugăm descrierii prescrierea, şi dacă cel care se întreabă nu trebuie să pretindă, pentru a-şi valida interogaţia şi răspunsurile sale, că întrupează în faţa tuturor omul pe deplin uman, structura speculativă nu este totuşi contestată — va trebui doar să precizăm că oglinda [*speculum*] nu mă trimite numai, nici mai întâi, la particularitatea mea cu neputinţă de împărtăşit, şi că imaginea ei revelează în fapt faţa oricărui om. Or, orice joc de oglindă este aici anulat, din momentul în care imaginea nu mai oferă măsurile şi cheile interpretării sale, şi ne confruntă cu o simplă enigmă. Desigur noi putem recunoaşte umanitatea celui nebun [*fol*] aşa cum o putem recunoaşte pe cea a nebunului [*fou*] şi a oricărui om, fără a cere crucii să fie locul hermeneutic al sărăciei sale. Aptitudinea noastră pentru experienţă include posibilitatea unei înfruntări cu nonsensul, a unei pure probe a negativului. Lipsa raţiunii, sau ceea ce se prezintă ca atare, nu-l dă pe om morţii (chiar dacă trebuie să observăm aici un simbol foarte pregnant al morţii), şi ne cere poate să afirmăm într-un mod cu atât mai categoric solidaritatea fundamentală care ne uneşte cu extra-vagantul, cu cel care pare să se excludă din societatea oamenilor. Dar admiţând cum se cuvine aceasta, caracterul categoric al afirmaţiei nu ne va permite niciodată alchimia care să transmute nonsensul în sens. Şi de aceea suntem autorizaţi să spunem că singura dăruire a unui sens posibil vine aici de altundeva, şi că în umanitatea umilită a celui nebun [*fol*], dacă e ca aceas-

ta să ocupe un loc în logica experienței (și nu în teratologia experienței), sesizăm de fapt o imagine a umanității smerite a lui Dumnezeu Însuși. Vom preciza astfel numele celui nebun [*fol*]: el este *nebunul-în-Hristos*, cel al cărui destin nu devine inteligibil decât în lumina unui alt destin, cel al Răstignitului în care și prin care Dumnezeu restabilește pacea între om și El.

§ 72. Experiența religioasă într-o ultimă critică

Vom conveni atunci: refuzul de a lăsa relația între om și Dumnezeu să se înnoade într-un mod experiențial, și, mai exact, de a lăsa „experiența" să se desfășoare în elementul privilegiat al simțirii, găsește aici o puternică legitimare aposteriorică. O teorie hristologică a experienței — deci o teorie pentru care secretele liturghiei se dezvăluie în mod ultim, dincolo de orice dat fenomenologic care pretinde să fie valabil totdeauna, pretutindeni și pentru toți, sau în orice caz să fie valabil pretutindeni unde Absolutul este cunoscut ca subiect și promisiune de relație, în întâlnirea singulară între Dumnezeu și om în Iisus din Nazaret — o astfel de teorie n-ar avea drept singură misiune doar aceea de a interpreta întunericul Vinerii Mari și părăsirea Celui Răstignit. Omul se poate desfăta de proximitatea divină în timpul care-l conduce spre moarte, și nu ne lipsesc textele pe care le-am putea invoca aici drept confirmări hristologice. Dar oare proximitatea se atestă și se adevereşte doar în desfătare? Faptul a fost negat, și îl putem nega aici încă și mai brutal. În fapt crucea este, și încă la modul paroxismului, locul inexperienței. Existența lui Dumnezeu este aici afirmată, căci nu i se vorbește („Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce...") Celui care nu există (cf. *Note sur le temps*, § 79). Pe de altă parte, Dumnezeu nu este absent: așa cum umanitatea lui Iisus din Nazaret este umanitatea lui *Dumnezeu*, tot așa moartea aceluia este moartea *Sa*, Patima *Sa*, iar nu o dramă umană căreia Acesta i-ar arăta o compasiune distantă. În Vinerea Mare însă relația hristologică a omului cu Dumnezeu înce-

tează să cadă sub conştiinţă — şi vom descuraja lectura pioasă, dar aproape lipsită de sens, care încearcă să salveze nu se ştie ce convenienţe presupunând că, în mijlocul suferinţelor agoniei, Cel Răstignit se bucura în piscul sufletului său de vederea fericitoare a lui Dumnezeu[75]. Dumnezeu poate fi Cel foarte aproape (şi nu există proximitate mai mare decât proximitatea de care dă mărturie hristologia) chiar atunci când simţirea nu cunoaşte în el decât un absent. Omul poate sta în faţa lui Dumnezeu, poate exista *coram Deo*, fără a cere de la Dumnezeu să-i acorde o desfătare a prezenţei Sale. Experienţa efectivă a conştiinţei pierde, aşadar, orice drept de a verifica sau a falsifica relaţia între om şi Dumnezeu.

Hermeneutica emoţiilor religioase întâlneşte astfel ceea ce îi este cu neputinţă de gândit. Desigur, ea nu se vede descalificată. Emoţiile omului religios nu trădează doar stăpânirea „pământului" asupra conştiinţei; şi dacă divinul poate fi contaminat (în mod experienţial) de către sacru, reticenţele pe care le ridică riscul aprioric al acestei contaminări nu vor putea să ne facă afectul atât de suspect încât să fie nevoie ca ambiguitatea să domnească asupra lui fără recurs. Dar pentru că ne este interzis să ascundem faptul că relaţia omului cu Dumnezeu se poate împlini şi sub forma unui *experimentum crucis*, atunci ceea ce trebuie să numim în primul rând e excesul inexperienţei asupra experienţei, mergând până la negarea pur şi simplu a experienţei. Dorinţa *eschaton*-ului („neliniştea") este înscrisă în om, chiar dacă ea trebuie descifrată la modul unui palimpsest, şi această dorinţă poate fi domolită cu anticipaţie în limitele fiinţării-în-lume. Frustrarea ei apasă însă cu o greutate mai mare, pentru că ea ne conduce din nou de la ceea ce nu putem integra cu adevărat într-o dezvoltare organică şi necesară a experienţei (sacrul ne este imemorial accesibil, Dumnezeu însă nu vine la experienţa conştiinţei decât prin har), astfel încât putem vorbi fără prezumţie limbajul universalului. Ar fi fără îndoială abuziv să dăm „vieţii duhovniceşti" o lectură atât de tragică încât experienţele cele mai comune (akedia, uscăciunea, noaptea) să

[75] E teza lui Toma d'Aquino: *Summa Theologiae* IIIa, q. 46 a.8.

apară aici ca participări clare şi distincte la experienţa Celui Răstignit. Dar nu este cu totul abuziv să presupunem că experienţa Celui Răstignit, a omului minimal prin excelenţă, manifestă cel mai îndeaproape distanţa care separă penultimului de ultim, şi poate astfel interpreta în ultimă instanţă cotidianul cel mai comun al „vieţii duhovniceşti". Cel Răstignit este purtătorul unei împăcări, el este şi primul împăcat. Pe de altă parte, cel nebun [*fol*] ne interesează doar în măsura în care este nebun-în-Hristos: nu martorul (anacronic) a unei lupte cu îngerul în care forţele numinoase l-ar reduce pe om la incoerenţă, ci în mod paradoxal cel al unui legământ şi al unei păci. Destinul său este preeshatologic şi contează aici în doar în această unică măsură. Noţiunea de *anthropologia crucis* ne spune atunci că pentru omul împăcat cu Absolutul, Vinerea Mare nu este în primul rând trecutul revolut al unei restituţii a originii, ci rămâne secretul unui prezent menţinut la distanţă de viitorul absolut în măsura în care este la distanţă de iniţial. Vom învăţa deci de la cel nebun [*fol*] şi de la cei care-i seamănă, aşa cum învăţăm de la Cel Răstignit, că omului împăcat îi revine soarta de a exista în faţa unui Dumnezeu al cărui chip patern nu îi este ascuns, *coram Deo* şi că, în toată rigoarea termenilor, orice confirmare afectivă este aici neesenţială.

§ 73. BUCURIA DESĂVÂRŞITĂ

Putem şi trebuie să spunem ceva mai mult. Ne-o va îngădui să o spunem o bine cunoscută apoftegmă primită prin fratele Leonard de la Francisc din Assisi. „Mă întorc de la Perugia şi vin încoace pe o noapte adâncă; e timp de iarnă, noroios şi atât de frig că ţurţuri de apă rece îngheţată se fac la poalele hainei şi îmi izbesc mereu picioarele şi sânge tâşneşte din aceste răni. Înglodat cu totul în noroi, frig şi gheaţă ajung la poartă şi după ce am bătut şi am strigat mult timp, vine un frate şi întreabă: Cine e? Răspund: Fratele Francisc. Şi el zice: Pleacă, nu e o oră potrivită de umblat; nu vei intra. [...] Iar eu stau din nou la poartă şi zic: Pentru dragostea lui

Dumnezeu, primiți-mă în această noapte. Și el să-mi răspundă: N-am s-o fac. [...] Îți spun că, dacă atunci aș avea răbdare și n-aș fi tulburat, în aceasta este adevărata bucurie și adevărata virtute și mântuirea sufletului [*Dico tibi quod si patientiam habuero et non fuero motus, quod in hoc est vera laetitia et vera virtus et salus animae*]"[76]. Este vorba aici de smerenie și de bucurie, și răbdarea o îndreptățește pe una să o nască pe cealaltă. Crucea și experiențele trăite în umbra sa ne-ar permite oare să deplasăm termenii în care se pune în mod obișnuit problema fericirii sau a beatitudinii? Logicii negației și dezîmproprierii multiple pe care am desfășurat-o, ar fi ușor să-i obiectăm că e o logică a nefericirii: fie o logică nihilistă (Nietzsche), fie o logică desuetă a existenței nereconciliate (Hegel). Or, această dublă obiecție se zdrobește de afirmații mai puternice decât orice negație și decât orice tensiune. Omul umilit (săracul, nebunul etc.) nu deține desigur realitatea definitivă a ființei sale, pentru că realitatea de dincoace de moarte nu se poate adăposti realizarea *eschaton*-ului. Rațiunile pentru care umilirea poate fi suportată cu răbdare, și pentru care această răbdare este izvor de adevărată bucurie, sunt însă rațiuni eshatologice, și care rup închiderea ființării-spre-moarte. S-a spus că singurul concept în care trebuie gândită o patrie pe măsura omului este cel al Împărăției lui Dumnezeu (§ 37), și cu siguranță Dumnezeu poate domni asupra omului și dincoace de moarte. S-a spus de asemenea despre cel care-l înfruntă liturgic pe Dumnezeu că există astfel plecând dinspre propriul său viitor absolut și că astfel el își pune într-un anume fel moartea sa între paranteză (§ 24). Despre cel a cărui experiență primește un sens doar de la cruce, dar pentru care bucuria își are obârșia în umilire, vom spune atunci că știe să interpreteze Vinerea Mare în lumina evenimentului Paștilor, și că bucuria lui sancționează cu anticipație realizarea făgăduințelor făcute la Paști. Bucuria nu anulează desigur ceea ce suscită lucrarea răbdării; și va fi întotdeauna iresponsabil să facem apel la transfigurarea

[76] FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits* (Sources chrétiennes 285), p. 118–120 [trad. rom. Maria-Cornelia Oros: SFÂNTUL FRANCISC DIN ASSISI, *Scrieri*, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 32–33].

finală a oricărui lucru uitând că Cel Înviat este Cel Răstignit, că El poartă în slava Sa urmele Patimii Lui, şi că orice înţelegere a prezentului nostru trece printr-o meditare la Vinerea Mare. E posibilă totuşi o experienţă a Vinerii Mari pe care să o traverseze deja exultaţia pascală. Nu vom aştepta un ultim cuvânt, pentru că acest ultim cuvânt nu va putea fi rostit câtă vreme lumea şi pământul — şi moartea — îşi exercită stăpânirea lor asupra noastră. Vom primi însă, în schimb, un penultim cuvânt. E prea devreme pentru ca întrebarea privitoare la om să se organizeze pur şi simplu ca o *anthropologia gloriae*, şi prea târziu pentru ca lumea şi pământul să deţină condiţiile întregii fericiri. Bucuria paradoxală care se naşte în smerire este poate atunci *tonalitatea fundamentală* a experienţei preeshatologice. Omul reconciliat este, în ciuda lui Hegel, încă la distanţă de viitorul său absolut. Şi, în ciuda lui Nietzsche, omul dezîmpropriat şi smerit nu este redus la nimic, şi nu se reduce pe sine însuşi la nimic, ci trăieşte acum din împlinirea viitoare a făgăduinţelor lui Dumnezeu. Omul surprinde ceea ce are el cel mai propriu atunci când alege să stea în faţa lui Dumnezeu. Teza poate fi acum precizată: vom spune deci că omul îşi declină în modul cel mai exact identitatea atunci când acceptă să existe după chipul unui Dumnezeu care a luat asupra Sa smerirea — atunci când a acceptat să existe în mod *kenotic*.

Biblioteca Centrală Universit...
TIMIŞOARA
"EUGEN TODORAN"

Cuprins

Preliminarii 7

I. OMUL ŞI LOCUL SĂU

A – Topologie şi liturghie 13
§ 1. Locul 13
§ 2. Lumea 15
§ 3. „Deschiderea" 17
§ 4. „Străinătatea" 18
§ 5. Lume şi pământ 21
§ 6. Raportul infinit 24
§ 7. Dialectica lumii şi a pământului 27
§ 8. Liturghia ca transgresiune 30

B – Loc şi ne-loc 35
§ 9. Vedenia Sfântului Benedict: excluderea 35
§ 10. Zăvorârea 39
§ 11. Înstrăinarea 43
§ 12. Liturghia în amonte de pământ şi lume 46
§ 13. A construi, a locui, a ne ruga 49
§ 14. Corporalitate şi eshatologie 52
§ 15. De la fiinţarea-aici la fiinţarea-spre 55

C – Non-experienţă şi non-eveniment 57
§ 16. Deschidere şi expunere 57
§ 17. A locui limita 60
§ 18. A exista în faţa celui care vine 62
§ 19. Non-evenimentul 64
§ 20. Non-evenimentul şi critica experienţei 67
§ 21. Istoria între paranteze 68
§ 22. Ne-locul şi verificarea 72

D – Viitorul absolut: anticipare şi convertire 75
§ 23. Istorie şi intermezzo 75
§ 24. A exista plecând dinspre viitor 77
§ 25. Conştiinţă şi suflet 82
§ 26. Dialectica duplicităţii 86
§ 27. Nefericirea liturgică a conştiinţei 89
§ 28. Distanţa şi convertirea 93
§ 29. Circularitatea raportul între raţiunea etică şi liturgică 100

E – Existenţa ca priveghere 103
§ 30. Situl nocturn al liturghiei 103
§ 31. Necesarul şi surplusul 106
§ 32. Grija şi neliniştea 109
§ 33. A ne îndoi filozofic de facticitate 114
§ 34. Hermeneutica iniţialului şi euristica originarului 116
§ 35. Răbdarea 119
§ 36. Libertatea la iniţial şi la origine 123
§ 37. Lumea, pământul şi Împărăţia 127

II. Experienţa fundamentală

A – Distanţa în raport cu iniţialul ca principiu hermeneutic 131
§ 38. Întoarcerea la interogaţia noastră 131
§ 39. Fenomenologie şi liturghie — a) Viaţa 132
§ 40. Fenomenologie şi liturghie — b) Facticitatea .. 134
§ 41. Contingenţă şi manifestare 137
§ 42. Absolutul manifestat 139
§ 43. Umanul şi definitivul 142

B – Hegel, *eschaton*-ul dincoace de moarte 145
§ 44. Sfârşitul la început 145
§ 45. Cunoaştere şi eshatologie 147
§ 46. Definitivul în locul său 152
§ 47. De la istorie la natură 154
§ 48. A exista după istorie 157
§ 49. *Oblivio mortis* 162
§ 50. *Eschaton*-ul şi prezentul 165
§ 51. Religia, medierea, umanitatea omului 168
§ 52. Sensul mântuitor al crucii 172

C – Situl preeshatologic al întrebării privitoare la om .. 175
§ 53. Raţiunile penultime 175
§ 54. Cunoaştere şi inexperienţă 179
§ 55. Noaptea 185
§ 56. Conştiinţa înnebunită 189
§ 57. Fiinţă şi act: elementele unei problematici 194
§ 58. Scena iniţială 199
§ 59. Abnegaţia 203
§ 60. Voinţa de neputinţă 207

D – Jaloane pentru o tratare kenotică a problemei omului 213
§ 61. Fiinţare-în-lume şi împropriere 213
§ 62. Moarte şi dezîmpropriere 215
§ 63. Dincoace de împropriere 216
§ 64. Asceză şi deposedare 218
§ 65. Liturghie şi deposedare 220
§ 66. Dumnezeu şi/la nebunie 224
§ 67. Umorul nebunului 228
§ 68. Pentru o critică liturgică a conceptelor 230
§ 69. Omul minimal 234
§ 70. Omul şi locul său (reluare) 237
§ 71. *Anthropologia crucis* 238
§ 72. Experienţa religioasă într-o ultimă critică 241
§ 73. Bucuria desăvârşită 243

Cum anume poate fi folosit limbajul experienței atunci când omul, care există deschis lumii și timpului, e expus unui Absolut care să fie persoană și promisiune de relație? E întrebarea de la care pleacă Jean-Yves Lacoste în incitanta sa carte *Experiență și Absolut.*

Construcțiilor tematice organizate în jurul reducției antropologice a religiei la „sentiment" (Schleiermacher) sau „concept" (Hegel) li s-a opus un „sacru" inerent „lumii" și „pământului", condiții apriorice ale experienței facticității umane radical supuse timpului și morții și oscilând, ca atare, între un ateism existențial și un păgânism ontologic (Heidegger).

Omul însă există pe pământ și în istorie nu numai „locuind, construind și gândind", ci și „locuind, construind și rugându-se". Operă a libertății, liturghia în sens general (incluzând privegherea, asceza, liturgicul și etica, sărăcia, nebunia) este logica generală care prezidează întâlnirea noastră cu Absolutul personal. Oferind o supradeterminare eshatologică și originară a relației omului cu lumea și pământul, liturgicul transformă relația noastră cu sacrul și divinul într-o relație cu Absolutul, cu Dumnezeul revelat în Iisus Hristos și face astfel cu putință modul cel mai uman de a vieții în lume și pe pământ.

O fenomenologie a liturgicului — demonstrează admirabil J.-Y. Lacoste într-o pasionantă dezbatere cu Heidegger, Hegel, Nietzsche sau Husserl — impune o amplă redefinire a noțiunilor fundamentale ale filozofiei și deschide o perspectivă inedită asupra elucidării întrebării privitoare la umanitatea omului în direcția unei antropologii kenotice.

Născut în 1953, absolvent al Școlii Normale Superioare, doctor în filozofie și în teologie, Jean-Yves Lacoste este — alături de M. Henry, J.-L. Marion și J.-L. Chrétien — unul din cei mai remarcabili filozofi francezi creștini contemporani. Autor al volumelor: *Note sur le temps* (1990), *Expérience et Absolu* (1994), tradusă aici, și *Le monde et l'absence d'œuvre* (2000) și coordonator al *Dictionnaire critique de théologie* (1998).

SUPERGRAF

60000

ISBN 973-9344-54-2